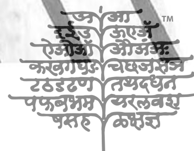
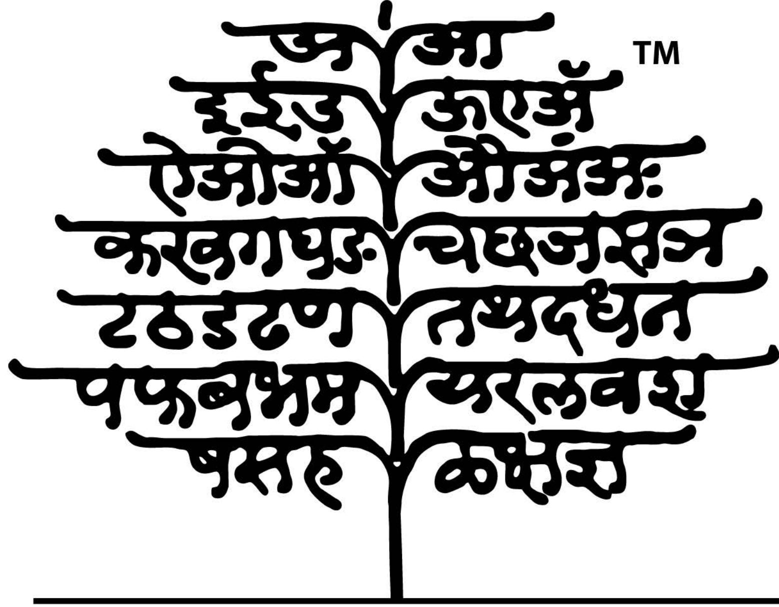
नवभारत

४६ । अंक ४, ५, ६ । जाने.-फेब्रु.-मार्च १९९३ (माघ-फाल्गुन-चैत्र, शके १९१४-१५)

अनुक्रमणिका

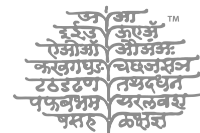






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत





नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

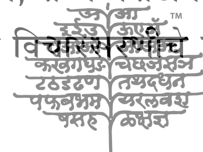
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

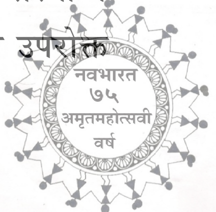
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४६ । अंक ४-५-६ । जाने.-फेब्रु.-मार्च ९३
पौष-माघ-फाल्गुन-चैत्र, शके १९१४–१५
किंमत २५ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/– संस्था : रु. ७५०/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी 'स्थायी निधी' निर्माण केला आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका





नवभारत

जाने.-फेब्रु.-मार्च, १९९३

अनुक्रम

लेखक-परिचय

■ **एस्. डी. इनामदार–** मराठी कथाकार व विश्वकोशात विविध कलाविषयांचे संपादक; 'आलोक', सि. स. क्र. २४१० क, सोनगीरवाडी, वाई–४१२ ८०३. ■ **नीलिमा गुंडी–** साहित्याभ्यासिका व समीक्षक; ६/७०, लोकमान्यनगर, नवी पेठ, पुणे–४११ ०३०. ■ **श्रीमती जे. जे. महाजन–** अधिव्याख्याता, इन्स्टिटयूट ऑफ आर्ट्स अँड सोशल सायन्सिस; ७९, रामनगर, नागपूर– ४४० ०१०. ■ **नरेंद्र डेंगळे–** वास्तुशिल्पकार; ३ रतन आर्ट्स, १०० मयूर कॉलनी, कोथरूड, पुणे– ४११ ०२९. ■ **वसंत पळशीकर–** 'समाज प्रबोधन पत्रिके'चे काही काळ संपादक; विविध सामाजिक-राजकीय विषयांचे आणि समस्यांचे व्यासंगी अभ्यासक; प्रभाकर जोशी वाडा, गंगापुरी, वाई. ■ **सु. बा. कुळकर्णी–** विभागप्रमुख, भाषाविज्ञान विभाग, नागपूर; आर्. / १४, लक्ष्मीनगर, नागपूर– ४४००२२. ■ **भि. ना. दहातोंडे–** मराठी विभाग प्रमुख, न्यू आर्ट्स, कॉमर्स अँड सायन्स कॉलेज, अहमदनगर; निवास : १२, साई कॉलनी, फुलारी मळा, सावेडी रोड, भूतकरवाडी, अहमदनगर– ४१४००१ ■ **कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर–** संस्कृतचे व्यासंगी प्राध्यापक आणि रसिक, चिकित्सक समीक्षक; ११९२, शुक्रवार पेठ, पुणे–४११००२. ■ **सी. पं. खेर–** अर्थशास्त्राचे अभ्यासक; गांधी चौक, धारवाड– ५८०००१. ■ **श्रीधर रंगनाथ कुलकर्णी–** मराठीचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, २–१–५१२/४, नालकुंटा, हैदराबाद (आंध्र प्रदेश) ५०००४४. ■ **एस्. डी. सत्यवेधी–** सहसंपादक, 'सत्यशोधक मार्क्सवादी', द्वारा– श्रावण देवरे, 'आकाशदीप', विमानतळ रोड, धुळे– ४२४००५. ■ **एच्. एम्. देसरडा–** मिलिंद महाविद्यालय; औरंगाबाद येथे अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक तसेच मराठवाडा अर्थशास्त्र परिषदेचे अध्यक्ष; गुरुगणेशनगर, औरंगाबाद– ४३१००४. ■ **मे. पुं. रेगे–** संपादक 'नवभारत' आणि 'न्यू क्वेस्ट'; 'रागिणी', साहित्यसहवास, वांद्रे (पू.), मुंबई– ४०००५१. ■ **प्रमोद बियाणी–** सी. टी. बोरा महाविद्यालय, शिरूर (जि. पुणे) येथे वाणिज्य विभागात प्राध्यापक; बुद्धिप्रामाण्यवादी मंच अहमदनगर जिल्हा शाखा आणि 'छात्रभारती' विद्यार्थी संघटना पुणे जिल्हा शाखा ह्यांचे (अनुक्रमे) भूतपूर्व कार्यवाह व अध्यक्ष; मु. पो. ता. पाथर्डी (जि. अहमदनगर) ४१४१०२. ■ **श्रीलेखा साने–** साहित्याभ्यासिका व समीक्षक; एस्– २१, इंद्रनगरी, डहाणूकर कॉलनी, कोथरूड, पुणे– ४११०२९. ■ **सु. रा. चुनेकर –** प्रपाठक, मराठी विभाग, पुणे विद्यापीठ; ज्ञानदीप, ४·३५९ ब/२, मॉडेल कॉलनी, पुणे–४११०१६

अनुक्रमणिका





संपादकीय

इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव (५)*

आधुनिकतेचा उदय परंपरेने ख्रिस्ती असलेल्या युरोपीय समाजात झाला आणि ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेला आधुनिक काळात विज्ञानाने आणि विवेकवादाने (रॅशनॅलिझम) मोठे आव्हान दिले ही गोष्ट परिचित आहे. पण आधुनिक काळात ज्ञानाचा आणि अनुभवाचा जो विस्तार झाला त्याच्यामुळेही पारंपरिक ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेपुढे अनेक आव्हाने उभी राहिली ही गोष्टही समजून घेतली पाहिजे.

पारंपरिक ख्रिस्ती श्रद्धेचा असा दावा आहे की तो विश्वधर्म आहे, सर्व मानवजातींसाठी असलेला धर्म आहे आणि तो एकमेव प्रमाण असा धर्म आहे. माणसाचे तारण (सॅल्व्हेशन) हे त्याचे सर्वश्रेष्ठ श्रेय, कल्याण आहे. माणूस स्वाभाविकपणे पापी असतो आणि ईश्वराच्या कृपाप्रसादापासून दुरावलेला असतो. ईश्वराच्या कृपाप्रसादात त्याचा परत प्रवेश होण्यात त्याचे तारण असते. तारला गेलेला माणूस निरामय, आनंदमय असे जीवन जगतो. माणसाचे तारण होण्याचा मार्ग ख्रिस्ताने दाखवून दिला आणि स्वतः हौतात्म्य स्वीकारून माणसाला उपलब्ध करून दिला. जो कुणी माणूस ख्रिस्तावर श्रद्धा ठेवील आणि त्याने दाखवून दिलेल्या मार्गाने निष्ठेने जगेल त्याचे तारण होईल असा (स्थूलमानाने मांडलेला) ख्रिस्ती सिद्धान्त आहे. ह्या सिद्धान्ताचा दुसरा भाग असा की इतरांचे, उदा., श्रद्धावान अद्वैत्यांचे किंवा मुसलमानांचे होणार नाही. तेव्हा ख्रिस्ती धर्माचा सर्व मानवजातींत प्रसार करणे आणि सर्व माणसांना ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेत सामील करून घेण्याचा प्रयत्न करीत राहणे हे सर्व ख्रिस्तीजनांचे ईश्वरदत्त धर्मकार्य (मिशन) आहे.

ज्या यहुदी धर्मातून (ज्यूडाइझम) ख्रिस्ती धर्माचा उदय झाला तो एका विशिष्ट जमातीचा–यहुदी जमातीचा–धर्म होता. यहुद्यांचा प्रभू असलेला देव (लॉर्ड गॉड) हा त्या जमातीचा देव होता. इतरांचा नव्हे. ख्रिस्तपूर्व काळात रोमन साम्राज्यात जे विविध धर्म होते ते ह्या स्वरूपाचे धर्म होते. प्रत्येक जमातीचा परंपरेने चालत आलेला असा विशिष्ट धर्म असे. देवदेवतांसंबंधीच्या कल्पना, त्यांच्याविषयीच्या, सृष्टीच्या, माणसाच्या उत्पत्तीविषयीच्या मिथ्यकथा, त्यांच्यावर आधारलेले विधी, उपासनापद्धती, सण, उत्सव आणि ह्या सर्वांनी प्रमाणित केलेल्या सामाजिक प्रथा, संस्था ह्यांचा मिळून त्या, त्या जमातीचा विशिष्ट धर्म बनलेला असे. खूप काळ एकत्र नांदल्यामुळे ह्या भिन्न जमातींत देवदेवतांचे, विधी-उपासनापद्धतींचे आदान-प्रदान होतही असे. पण प्रत्येक जमातीचा स्वतःचा धर्म असतो ही कल्पना स्थिर राहिली. तिच्यात हे अभिप्रेत आहे की त्या, त्या जमातीतील व्यक्तींच्या दृष्टीने आपापल्या जमातीचा धर्म प्रमाण असतो. गिबनने म्हटल्याप्रमाणे रोमन साम्राज्यात, लोकांच्या दृष्टीने सर्व प्रचलित धर्म सारखेच सत्य होते, तत्त्ववेत्त्यांच्या दृष्टीने सारखेच असत्य होते आणि दंडाधिकाऱ्यांच्या (मॅजिस्ट्रेट) दृष्टीने सारखेच उपयुक्त होते.

एकच धर्म सत्य आहे आणि म्हणून तो सर्व माणसांसाठी प्रमाण आहे ही कल्पना तेव्हा नव्हती. ह्या कल्पनेचा उदय कसा झाला ह्या इतिहासात येथे शिरता येणार नाही. तिच्यामागे ग्रीक तत्त्वज्ञानातील स्टोइकवाद, नवप्लेटोवाद इ. ग्रीक तत्त्वज्ञानातील आध्यात्मिक दर्शने आहेत एवढाच निर्देश करता येईल. ख्रिस्ती धार्मिक श्रद्धेची जी बौद्धिक मांडणी झाली तिच्यावर नवप्लेटोमताचा मोठा प्रभाव आहे. एकच धर्म सत्य आहे आणि तो सर्व माणसांकरिता आहे, सर्व माणसांचा धर्म आहे ह्या कल्पनेला एक उदार, सर्वसंग्राहक अशी बाजू आहे ह्यात शंका नाही. जमाती-जमातींतील भेद, आणि म्हणून विरोध-वितुष्टाची

* या संपादकीयाचे पहिले चार भाग जाने.-फेब्रु. ९२, मार्च-एप्रिल-मे ९२, जून ९२ व नोव्हें.-डिसें. ९२ या अंकांत प्रसिद्ध झाले होते. हा पाचवा भाग. – संपादक

अनुक्रमणिका

शक्यता तिच्यामुळे लुप्त होतात. आपण सर्व माणसे आहोत ही भावना बळावते. पण ह्या कल्पनेला एक आक्रमक, विघातक बाजूही आहे. इतर धर्म असत्य आहेत, त्यांच्या अनुयायांचे अकल्याण करणारे आहेत आणि म्हणून त्यांना निपटून टाकून सर्व माणसांना काहीही करून सत्य धर्माच्या प्रकाशात दाखल करून घेतले पाहिजे अशी वृत्ती ह्या कल्पनेमुळे दृढ होते. ख्रिस्ती धर्मपंथीयांनी आपल्या खोल, कडव्या श्रद्धेने प्रेरित होऊन, विकट अडचणी व प्रसंगी हौतात्म्य सोसून रोमन साम्राज्यातील सर्व भिन्न धर्मपंथ नष्ट केले व ख्रिस्ती धर्म सर्वत्र रुजविला. यूरोप ख्रिस्ती-धर्मभूमी (ख्रिश्चन्डम) झाली (मानवी जीवनाचे मार्गदर्शन करणारे अंतिम आणि संपूर्ण सत्य आपल्याला गवसले आहे अशी ज्यांची धारणा होते ते आत्यंतिक निष्ठेने आणि निष्ठुरपणे मानवी जीवनाची पुनर्रचना करण्याचा प्रयत्न कसा करतात हे आजच्या संदर्भात आपल्याला पाहायचे असेल तर मार्क्सवाद्यांकडे पाहावे. कालान्तराने निष्ठा शबलित होते पण निष्ठुरपणा तसाच राहतो हे सत्यही त्यामुळे दिसून येईल.).

पण रीनेसान्समुळे ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेत महत्त्वाचे परिवर्तन घडून आले. ग्रीक साहित्य, ग्रीक तत्त्वज्ञान, ग्रीक विज्ञान ह्यांचा निकटचा परिचय झाला आणि ग्रीक संस्कृतीत विकसित झालेल्या बौद्धिक, सौंदर्यात्मक, नैतिक, आध्यात्मिक मूल्यांचे साक्षात दर्शन अनेक विचारी धर्मशास्त्रज्ञांना झाले. मध्ययुगात चर्चने जी एक बंदिस्त अशी ख्रिस्ती सैद्धान्तिक चौकट विचारावर आणि आचरणावर लादली होती ती ग्रीक प्रभावामुळे सैल होऊ लागली. ख्रिस्ती धर्मश्रद्धा अनेकांनी सोडून दिली असे घडले नाही परंतु ग्रीक संस्कृतीत ज्या प्रेरणा, आकांक्षा, संकल्पना, नैतिक आणि आध्यात्मिक मूल्ये व्यक्त झाली होती त्यांचे आदराने स्वागत करून ख्रिस्ती चौकटीत त्यांना सुसंगतपणे सामावून घेण्याची आवश्यकता अनेक धर्मगुरूंना भासली. ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेला एक नवे रूप दिले. ख्रिस्ती परंपरेबाहेर विकसित झालेल्या मूल्यांना विधायक प्रतिसाद देण्याची क्षमता असलेले असे हे धर्मश्रद्धेचे रूप होते. इरासमस, सर टॉमस मोर इ. ह्या अधिक उदार, मानवतावादी (ह्यूमनिस्ट) ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेचे शिल्पकार आणि प्रतिनिधी होते. खरे म्हटले तर हा एक जुना प्रश्न होता. जर केवळ ख्रिस्ताद्वारा आलेल्या ईश्वरी कृपाप्रसादामुळेच माणसाचे तारण होऊ शकते असे असेल तर सॉक्रेटीस, प्लेटो ह्यांच्यासारख्या ख्रिस्तापूर्वी होऊन गेलेल्या श्रेष्ठ, आध्यात्मिक साधकांविषयी काय म्हणता येईल ? ते सिद्धावस्थेला पोचल्या-सारखे दिसत असले तरी ईश्वरी कृपाप्रसादापासून वंचित आहेत आणि कायमचे नरकवासी आहेत असे मानणे योग्य ठरेल का ?अनेकांना असे मानणे विपरीत वाटले. सॉक्रेटीस, प्लेटो इ. ख्रिस्तपूर्व सिद्धपुरुष हे 'स्वाभाविक ख्रिस्ती' आहेत असा पर्याय त्यांनी स्वीकारला. स्वाभाविक ख्रिस्ती म्हणजे ख्रिस्ताने अंतिम सत्य प्रकट केल्यानंतर ज्यांनी त्याचा स्वीकार केला व ख्रिस्ती श्रद्धा ज्यांनी अंगीकारिली ते नव्हेत, तर ज्यांना स्वाभाविक-पणे हे सत्य ज्ञात झाले होते आणि म्हणून जे तत्त्वत: ख्रिस्ती होते असे लोक. ही अर्थात तडजोड होती.

इरासमस इत्यादी मानव्यवादी धर्मगुरूंनी ख्रिस्ती श्रद्धेव्यतिरिक्तही मानवाचे तारण होऊ शकते ही भूमिका स्वीकारली नाही. त्यांच्या दृष्टीने तारक सत्याचा मक्ता ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेकडेच होता. तरीही त्यांची श्रद्धा ही अधिक मोकळी, उदार होती. धर्मसुधारणेनंतर (रेफॉर्मेशन) अस्तित्वात आलेल्या प्रॉटेस्टंट पंथीयांची धर्मश्रद्धा कॅथलिकांपेक्षा कमी कडवी होती असे नाही. काही प्रॉटेस्टंट पंथ धार्मिक बाबतीत कॅथलिकांपेक्षा अधिकच कडवे होते. मिल्टन हा इंग्रजी कवी श्रद्धावान प्रॉटेस्टंट म्हणून प्रतिकूल परिस्थितीतही तडजोड न करता जगला. पण ग्रीक साहित्याचे आदर्श, ग्रीक संस्कृतीचा वारसा त्याने आदरपूर्वक स्वीकारला होता. ग्रीक साहित्यात प्रकट झालेली ग्रीक संस्कृती बहुदेवतावादी, 'पेगन' होती. ती कितीही आकर्षक असली तरी त्याज्य होती. तिचे आकर्षण हा ख्रिस्ती साधकाने टाळावा असा मोह होता. पण श्रद्धाळू ख्रिस्ती असलेल्या मिल्टनने ग्रीक संस्कृतीकडे ह्या दृष्टीने पाहिले नाही.

अशा मोकळ्या बौद्धिक, धार्मिक वातावरणात विज्ञानाचा आणि विवेकवादाचा विकास होणे सुलभ झाले. विवेकवादाबरोबर एका वेगळ्या, ऐहिक 'मिशन'ची कल्पनाही जन्माला आली. माणसाचे तारण करणारे सत्य केवळ आपल्याला अवगत आहे अशी ख्रिस्ती धर्मगुरूंप्रमाणे विवेकवाद्यांचीही धारणा होती. वैज्ञानिक विचारपद्धतीला अनुसरून मुक्रर करण्यात आलेले सत्य हेच विश्वाविषयीचे एकमेव सत्य आहे.

उपयुक्ततावादी नैतिक तत्त्वे हीच सत्य असलेली नैतिक तत्त्वे आहेत. ह्या ज्ञानाच्या आधारावर युरोपीय समाजाची पुनर्रचना करून सर्व व्यक्तींना स्वतःचे अधिकाधिक सुख साधण्याचा जीवनमार्ग उपलब्ध करून देणे आणि अशा समंजस रीतीने जगण्यासाठी आवश्यक असलेली त्यांची मानसिक तयारी करून घेणे हे विवेक-वाद्यांचे ' मिशन ' होते. हे मिशन अर्थात युरोपपुरते मर्यादित नव्हते. सर्व माणसांसाठी एकच सत्य असल्यामुळे सर्व माणसांसाठी एकच योग्य जीवनपद्धती आहे; कारण योग्य, प्रमाण जीवनपद्धती सत्यावर आधारलेली आहे. तेव्हा सर्व मानवजातीत, पृथ्वीवर ठिकठिकाणी वसत असलेल्या पारंपरिक समाजात ह्या सत्याचा प्रसार करणे, त्यांच्या पारंपरिक जीवन-पद्धतीत परिवर्तन करून प्रमाण असलेल्या (एकमेव) जीवनपद्धतीत त्यांचा प्रवेश घडवून आणणे, प्रगतीचा राजमार्ग त्यांना उपलब्ध करून देणे हे विवेकवाद्यांचे ' ऐहिक मिशन ' होते.

१८ व्या–१९ व्या शतकांत प्रगत तंत्रज्ञानामुळे आणि नवीन प्रकारच्या सामाजिक संघटनेमुळे बलिष्ठ झालेल्या युरोपीय राष्ट्रांनी जेव्हा जगभर आपली साम्राज्ये स्थापिली तेव्हा ख्रिस्ती धर्मगुरू आणि (विशेषतः १९ व्या शतकात) विवेकवादी आपापले ' मिशन ' ह्या अंधश्रद्धेत खितपत पडलेल्या, मागासलेल्या समाजात पार पाडू लागले. हे दोन्ही प्रकारचे ' मिशनरी ' प्रामाणिक होते, अज्ञानी, अविवेकी रूढींनी गांजलेल्या माणसांचा उद्धार करण्याची तळमळ त्यांना होती ह्यात शंका नाही. युरोपमध्ये हे दोन पक्ष परस्परांचे विरोधक आणि प्रतिस्पर्धी होते. इतर देशांत, उदा., भारतात ते परस्परांचे सहकारी होते. विवेकवाद्यांच्या दृष्टीने ख्रिस्ती श्रद्धा आणि सिद्धान्त कितीही विवेक-विरोधी (इर्‌रॅशनल) असले तरी प्रचलित स्वरूपातील ख्रिस्ती धर्म हा प्रचलित स्वरूपातील हिंदू धर्मापेक्षा कितीतरी अधिक सुसंस्कृत होता. हिंदू धर्म बहुदेवतावादी तर होताच पण शिवाय वानर, हत्तीचे तोंड असलेला मानवदेहधारी देव ह्यांसारख्या विक्षिप्त देवतांची पूजा ह्या धर्मात होत होती. लिंगपूजेसारख्या अभद्र प्रथा होत्या. जातिभेदासारखी अन्यायी आणि सतीसारख्या अमानुष चाली ह्या धर्माने स्वीकारल्या होत्या; त्यांना धार्मिक प्रामाण्य दिले होते. त्यामानाने प्रचलित स्वरूपातील ख्रिस्ती धर्म खूपच अधिक सुसंस्कृत होता. विवेकवादाने घडवून आणलेल्या वैचारिक आणि नैतिक क्रांतींचे संस्कार त्याच्यावर झाले होते. त्याने (विशेषतः प्रॉटेस्टंट पंथानी) स्वीकारलेली नीती विवेकाधिष्ठित नीतीच्या बरीच जवळ होती. तेव्हा विवेकवाद कोणत्याही धार्मिक श्रद्धेच्या विरुद्ध असला तरी हिंदू धर्म किंवा ख्रिस्ती धर्म ह्यांतून निवड करावी एवढाच पर्याय विवेकवाद्यांपुढे असता तर त्यांनी ख्रिस्ती धर्माची निवड केली असती. जेम्स मिल आणि जॉन स्टुअर्ट मिल हे पिता-पुत्र ईस्ट इण्डिया कंपनीत अधिकारस्थानी होते आणि कंपनीच्या हिंदुस्थानातील कारभाराला वळण देऊ शकत होते. हिंदूंचे सक्तीने धर्मपरिवर्तन घडवून आणून त्यांना ख्रिस्ती करावे असे त्यांनी कधी मानले नसते. पण त्यांचे मन वळवून जर त्यांना ख्रिस्ती करता आले तर त्यांना सुसंस्कृत करण्याच्या प्रयत्नांत एक पाऊल पुढे टाकण्यात यश आले आहे असेच त्यांनी मानले असते. उलट, आधुनिक विज्ञान आणि तंत्रज्ञान, राज्यकारभाराची आधुनिक पद्धती, व्यक्तींची स्वायत्तता मानणारी, त्यांना बऱ्याच मोकळेपणे जगण्याचा अधिकार देणारी आधुनिक नीती ह्या गोष्टी म्हणजे ख्रिस्ती धर्माचीच देणगी होय, त्यांचा ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेशी अविच्छेद्य संबंध आहे असे ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांना प्रतिपादन करता येत होते. हे म्हणणे सत्य नव्हते कारण प्रस्थापित ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेशी आणि तिने प्रमाणित केलेल्या वैयक्तिक व सामाजिक नीतीशी संघर्ष करूनच आधुनिक संस्कृती (आणि तिचे हे घटक) युरोपमध्ये स्थिर झाले होते. पण हे म्हणणे सत्य नसले तरी ख्रिस्ती धर्मप्रसारकांच्या दृष्टीने उपयुक्त होते. आणि उपयुक्त असल्यामुळे ते त्यांना सत्य वाटत होते. ख्रिस्ती धर्माला ही रसाळ, गोमटी फळे येतात असा दावा ते करू शकत होते. भारतीयांना तो पटण्यासारखा होता. कारण त्यांच्या दृष्टीने, उदा., इंग्लिश समाज हा एकसंध समाज होता. तो धर्माने ख्रिस्ती समाज होता. आणि त्याची एक विशिष्ट सामाजिक व्यवस्था होती, एक विशिष्ट जीवनपद्धती त्याच्यात विकसित झाली होती. ही सबंध मिळून एक रचना आहे, आणि ख्रिस्ती धर्म हे तिचे प्राणतत्त्व आहे असे त्यांना वाटणे शक्य होते. तेव्हा हिंदू समाजाला ह्या समाजासारखे बलिष्ठ, प्रभावी, ज्ञानविज्ञानसंपन्न, उत्साही बनवायचे असेल तर त्याच्या चैतन्याचा उगम असलेल्या ख्रिस्ती धर्माचा स्वीकार आपण केला पाहिजे असे अनेकांना वाटणे शक्य होते.

अनुक्रमणिका

धार्मिक श्रद्धा आणि विवेकवाद ह्यांच्यात अटळपणे संघर्ष राहणार हे उघड आहे. पण हा संघर्ष सर्वांसाठी प्रमाण असलेला एकमेव धर्म– ख्रिस्ती धर्म– आणि विवेकवाद ह्यांच्यामध्ये अखेरीस होईल. पण तोपर्यंत इतर सर्व धर्म विलयाला जातील, त्यांचे अनुयायी ख्रिस्ती बनतील आणि मानवजात ख्रिस्तमय बनेल असे चित्र ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांना दिसत होते. अखेरचा वैचारिक संघर्ष खरी धर्मश्रद्धा– ख्रिस्ती धर्मश्रद्धा– आणि विवेकवाद ह्यांच्यात होईल. अंधश्रद्धेवर आधारलेले इतर सर्व धर्म विरून गेलेले असतील.

पण हे चित्र फसले. त्याचे एक महत्त्वाचे कारण असे की सुशिक्षित युरोपिअनांना (ह्यांत ख्रिस्ती धर्मोपदेशकही आले) अ–युरोपीय संस्कृतींचा, इतिहासात प्रथमच जवळून परिचय आता झाला होता. ज्या पद्धतींचा वापर करून युरोपिअन अभ्यासकांनी अख्रिस्ती ग्रीक संस्कृतीचे आकलन केले होते त्याच पद्धतींचा वापर करून त्यांनी आता ह्या युरोपीअेतर संस्कृतींच्या आणि धर्मांच्या अंतरंगात प्रवेश केला. त्यांच्यातील संवेदनशील आणि प्रांजल वृत्तीच्या अभ्यासकांना ह्या संस्कृतींच्या अंतरंगाचे जे दर्शन झाले ते अनेक अंगांनी उज्ज्वल असे होते. भारतीय संस्कृतीपुरते बोलायचे तर त्यांचा बौद्ध धर्म आणि तत्त्वज्ञान यांच्याशी परिचय झाला. येशूने प्रतिपादन केलेली नीती आणि बुद्धाने प्रतिपादन केलेली नीती ह्यांत फारसा भेद त्यांना आढळला नाही. येशूच्या शिखरावरील प्रवचनातील वचनांशेजारी ठेवली असता शोभून दिसतील अशी वचने उपनिषदात, धम्मपदांत आढळली. चातुर्वर्ण्याचा स्वीकार केलेल्या वैदिक परंपरेत चातुर्वर्ण्यापलीकडे जाणाऱ्या अद्वैतवादी आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाशी त्यांची गाठ पडली. नवप्लेटोमत आणि अद्वैत ह्यांत तत्त्वतः काय भेद आहे ? त्यांची तुकारामाशी भेट झाली. हा तर ' स्वाभाविक ख्रिस्ती ' होता. विठोबाला भजणारा आणि तुकारामाला मानणारा वारकरी आणि ख्रिस्ताला भजणारा आणि अनुसरण्याचा प्रयत्न करणारा ख्रिस्ती ह्यांच्यामध्ये स्वरूपतः काय फरक आहे ?

भारतीय संस्कृतीची (आणि तिच्यात समाविष्ट असलेल्या धर्मांची) काळी बाजू 'धावणाऱ्यालाही दिसेल' इतकी स्पष्ट होती. पण तिला आशय आणि दिशा देणारी जी आध्यात्मिक आणि नैतिक तत्त्वे आणि मूल्ये होती ती आदरणीय होती, एक उच्च मानवी संस्कृती निर्माण करण्याची क्षमता त्यांच्यात होती हा प्रत्यय अनेक अभ्यासकांना आला. ही तत्त्वे आणि मूल्ये भारतीय साहित्यात आणि लोकव्यवहारात प्रतिबिंबित झाली आहेत (इतर युरोपीअेतर संस्कृतींच्या संदर्भातही असेच घडले.). ख्रिस्ती धार्मिक परंपरेलाही काळी बाजू नाही असे नाही.

युरोपिअनेतर संस्कृतींचा युरोपिअन अभ्यासकांना लागलेला शोध हे युरोपमध्ये घडून आलेले दुसरे ' रेनेसान्स ' आहे असे म्हणता येईल. ' निसर्गाच्या अंधळ्या शक्ती सोडल्या, तर जगात जे, जे गतिशील आहे त्याचा उगम ग्रीसमध्ये आहे ' असा दंभ युरोपिअनांना– ख्रिस्ती धर्मोपदेशक आणि विवेकवादी ह्या दोघांनाही– एकेकाळी होता. आणि आधुनिक युरोपीय संस्कृती ग्रीसने रचलेल्या पायावर आधारलेली आहे, ही संस्कृती म्हणजे ग्रीक संस्कृतीचेच आधुनिक पर्व आहे अशी त्यांची दृष्टी होती. आता त्यांना प्लेटो-ॲरिस्टॉटल ह्यांच्या दर्शनांच्या तोडीची भारतीय शास्त्रे आणि दर्शने आढळली. आणि त्यांनी संस्कारित केलेले धर्मही आढळले. ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांना जेव्हा बुद्धाची शिकवण प्रथम आढळून आली तेव्हा ख्रिस्ताच्या शिकवणीत तिचा उगम असणार अशी त्यांची खात्री झाली होती. रामायण हे इलियडवर आधारलेले असणारच अशी अनेकांची धारणा होती. हे पूर्वग्रह हळूहळू विरू लागले (ते पूर्णपणे विरून गेले आहेत असे नाही.). ख्रिस्ती धर्मात विलीन होतील आणि विलीन व्हावेत अशा योग्यतेचे, आदिम पातळीवरचे हे धर्म नाहीत हे अभ्यासकांना दिसून आले. आणि विवेकवादाने निर्माण केलेल्या बौद्धिक वातावरणात जर ख्रिस्ती धर्मही टिकून राहणार असेल तर ज्या कारणांमुळे तो टिकून राहील त्याच कारणांमुळे हे धर्मही टिकून राहतील हे स्पष्ट आहे.

संपूर्ण सत्याचा मक्ता ख्रिस्ती धर्माकडे नाही आणि विवेकवादाकडे नाही ही दृष्टी स्थिर होऊ शकली कारण विवेकवादाला आव्हान देणारे, माणसाच्या स्वरूपाविषयीचे एक वेगळे तत्त्वज्ञान–आविष्कारवादी तत्त्वज्ञान–युरोपमध्येच विकसित झाले. पण त्याची माहिती पुढल्या लेखांकात करून घ्यावी लागेल. (अपूर्ण)

अनुक्रमणिका

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

- वैदिक संस्कृतीचा विकास। तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी — ६० रु.
- हिंदुधर्माची समीक्षा (तृतीयावृत्ती) व सर्वधर्मसमीक्षा (प्रथमावृत्ती) – तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी — ५० रु.
- अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध)। ब्र० स्वामी केवलानंद सरस्वती — २०० रु.
- पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास। डॉ० सुमंत मुरंजन — ५० रु.
- लोकशाहीचे धोके। पन्नालाल सुराणा — ८ रु.
- भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श। सौ० कमल पाध्ये — ८ रु.
- हिंदी साहित्यविचार। प्रा० प्यारेलाल गोहेल — ५ रु.
- महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना। चा० अ० दाभोलकर — ५ रु.
- श्री० यशवंतराव चव्हाण अभिनंदनग्रंथ — ४० रु.
- संशोधन साधना। डॉ० वसंत स० जोशी — २५ रु.
- ज्ञानदेव चिंतन (संपादित)। डॉ० वसंत स० जोशी — ३० रु.
- भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराजकृत) बालकांड — १५ रु.
- तरंगयामिक व पुंजयामिक। मा० ग० टोळे — १० रु.
- आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास। ऋग्वेदी — ४० रु.
- वागीश्वरी। डॉ० गो० के० भट — २० रु.
- नवमानवतावाद व मानवाचा आदर्श — २५ रु.
- प्रस्थानभेद (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण। गं० वा० लेले — १५ रु.
- गिर्यारोहण परिचय। अच्युत खोडवे — १० रु.
- इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती)। सदाशिव आठवले — ६० रु.
- दासशूद्रांची गुलामगिरी (भाग-२)। शरद पाटील — ७० रु.
- शाहीर हैबती। डॉ. शिवाजीराव चव्हाण — ४० रु.
- गीताचिकित्सा। भाऊ धर्माधिकारी — १०५ रु.
- तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र)। सौ. मालती देशपांडे — २५ रु.

(१) ग्रंथालये व संस्थांना किमतीत १० ते १५ टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल.

(२) व्ही. पी. ची पद्धत नाही.

(३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावे.

(४) एकूण ५० रु. ची पुस्तके घेणाऱ्यांस पोस्टेजसाठी रु. १०/– जादा पडतील. पुस्तके रजिस्टर्ड बुकपोस्टने पाठविली जातील.

(५) एकूण ५० रुपयांच्या पुढे पुस्तके घेणाऱ्यांस पोस्टेजचा खर्च पडणार नाही.

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
३१५ गंगापुरी,
वाई– ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

जी. ए. कुलकर्णी : कलावंत-व्यक्तिमत्त्वाचे काही पैलू

एस. डी. इनामदार

जी. ए. कुलकर्णी यांनी एकूण नऊ स्वतंत्र कथा-संग्रह, तेरा अनुवादित पुस्तके, यांव्यतिरिक्त दोन बालकथा (बखर बिम्मची व मुग्धाची रंगीत गोष्ट) व एक आठवणींवजा पुस्तक (माणसे : अरभाट आणि चिल्लर) लिहिले आहे. वाङ्मयप्रकार दृष्टया 'माणसे'...चा अंतर्भाव संस्मरणिका (मेम्वार्स) या प्रकारात होऊ शकेल जी. एं. च्या कथांतून लेखक या नात्याने भेटणारे त्यांचे व्यक्तिमत्त्व गहन-गंभीर, व्यामिश्र, शोकप्रवण, तुच्छतावादी, औपरोधिक अशा विविध छटांनी युक्त आहे. पण त्यांच्या बालकथा व आठवणी यांमध्ये त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील बालसुलभ निरागसता व तत्त्वज्ञाची प्रगाढ चिंतनशीलता ह्या गुणांचा दुर्मिळ मेळ साधलेला दिसून येतो.

जी. एं. च्या कलावंत व्यक्तिमत्त्वाची एक हलकी-फुलकी, प्रसन्न व निरागस बाजू 'बखर बिम्मची' व 'मुग्धाची रंगीत गोष्ट' या बालकथांतून व्यक्त झाली आहे. 'माणसे'मध्ये त्याला चिंतनशीलतेची जोड आहे. निरागसता व चिंतनशीलता हे त्यांच्या कलावंत-व्यक्तिमत्त्वाचे दोन पैलू या पुस्तकांतून प्रकर्षाने जाणवतात. त्यांच्या बालकथांमध्ये बालमनाचे सूक्ष्म निरीक्षण जसे दिसते, तसेच त्या मनाशी सुसंवादी अशी कोवळी, हळुवार संवेदनशीलता व क्रीडासक्त वृत्ती यांचाही प्रत्यय येतो. मुलांभोवतीच्या वास्तव परिसरातून उद्भवलेल्या, वास्तवाधिष्ठित आणि तरीही वास्तव बंधनांपासून मुक्त, स्वच्छंद व अतितरल कल्पकतेचा मनोज्ञ आविष्कार त्यात आढळतो. हे बाल-सुलभ प्रकल्पन, स्वच्छंद व तरल कल्पनाप्राचुर्याचे विविध आविष्कार हीच या बालसाहित्याची आगळी-वेगळी, लक्षणीय वैशिष्टयपूर्णता होय. हे वास्तवाधिष्ठित कल्पनाजाल मुलांच्या मनावर विलक्षण मोहिनी घालते. बाल-अभिरुचीला साक्षात भिडते. मुलांना तर ते सहज आस्वाद्य होतेच. पण प्रौढत्वी शैशव जपू पाहणाऱ्या प्रौढांनाही त्यात गोडी वाटते.

'बखर बिम्मची' ही एक बिम्म या मुलाभोवती गुंफलेल्या कथांची साखळी आहे. त्यातून बिम्मचे बालमनोविश्व साकार होते. बिम्मची सतत काळजी वाहणारी, त्यांच्या खोडयांनी वरकरणी वैतागणारी पण मनातून त्या खोडयांचे कौतुकच करणारी त्याची आई. त्याची थोरली बहीण बब्बी व या बहीण-भावंडांची प्रेमळ भांडणे, त्यांचे परगावी असलेले वडील– असे एक कौटुंबिक उबदार विश्व व त्या पार्श्वभूमीवर बिम्मची बालमनोरचना साकार झाली आहे. त्याच्या या बाल-विश्वात 'निनम' नावाचा पिवळा पक्षी आहे. 'राहूल' हत्ती आहे. 'पिट्टू' हे कुत्र्याचे पिल्लू आहे. त्यात वास्तव व स्वप्नरंजन यांची एक मजेशीर भेसळ आहे. सावली पळवण्यासारख्या अमूर्त कल्पना आहेत. मुलाने पतंग उडवण्याऐवजी पतंगच मुलाला उंच उंच आकाशात उडवतो, अशा अफलांतून कल्पना आहेत, शिवाय बिम्मची चित्रकला आहे. बिम्मने वेडयावाकडया रेघोटयांच्या भाषेत वडिलांना लिहिलेले पत्र आहे. बिम्मचे बालहट्ट आहेत. त्याचे खाद्यपदार्थ– आवडता लाडू व गोड मिठाई– आहे.

बिम्मचे मनोविश्व असे रंगीबेरंगी आहे. उमलत्या सुगंधी फुलांचे, सोनेरी प्रकाशकिरणांचे, चिवचिवणाऱ्या, स्वच्छंद बागडणाऱ्या पक्ष्यांचे, त्यांचे रंगगंध आहेत. हे फार आल्हाददायक व चित्तवेधक असे बालविश्व आहे.

हे बालविश्व वैविध्याने नटलेले व कल्पकतेने सजलेले आहे. ही कल्पकता बालमनाला सहज आकर्षून घेणारी व मोहविणारी आहे. त्या विश्वात मुले सहज रमतात. जी. एं. नी एका अर्पणपत्रिकेत ही 'खेळणी' असल्याचे म्हटले आहे. ('अमृतफळे' या मुलांसाठी अनुवादित केलेल्या कथांच्या संग्रहाची अर्पण-पत्रिका – 'प्रिय मुग्धा– ही खेळणी तुझ्यासाठी') तेव्हा लहान मुलांना जी. एं. नी ही रंगीबेरंगी शब्दांची खेळणी दिली आहेत आणि मुले या कल्पनाराज्यात देहभान विसरून रममाण होतात. 'बखर बिम्मची', 'मुग्धाची

अनुक्रमणिका

रंगीत गोष्ट ', 'अमृतफळे ', 'ओंजळधारा ' ही अशी शब्दखेळणी आहेत. शिवाय मायबोलीचे महत्त्व विशद करणारी व काही कवितांचे पठण असलेली एक पत्ररूप कॅसेट त्यांनी आपल्या मुग्धा व मनिषा या भाच्यांसाठी तयार केली आहे. त्यात अगदी सहज, अनौपचारिक व जिव्हाळ्याच्या भाषेत मुलांशी केलेले संभाषण आहे. ते काहीसे उद्बोधनपर असले, तरी विद्वज्जड वा रूक्ष नाही. जी. एं.च्या प्रौढ, गंभीर, शोकप्रवण व तत्त्वचिंतनशील व्यक्तिमत्त्वाचा एक हळवा, नाजूक कोपरा असा मुलांविषयीच्या निर्व्याज प्रेमाने व जिव्हाळ्याने ओथंबलेला आहे.

ही बालसाहित्यनिर्मिती म्हणजे जी. एं.च्या व्यक्तिमत्त्वाची एक प्रसन्न, उजळ बाजू आहे. सतत काळ्या रंगाचा चष्मा घालून जगाकडे पाहिल्याने जो एकसुरीपणा निर्माण होतो, त्यापासून काहीशी सुटका करून घेण्यासाठी लेखकाने ही वेगळी वाट शोधली आहे. निर्मितीचे हे दिशांतर (डायव्हर्शन) आहे. लेखकाच्या निर्मितिप्रक्रियेतली ही पर्यायी कृती आहे. एक मुक्त, स्वच्छंद सर्जनक्रीडा आहे. म्हणून त्यांचे स्वरूप खेळखेळण्यांच्या जगाचे आहे. पण जी. ए. आपल्या प्रौढ व्यक्तिमत्त्वापासून पूर्ण मुक्त होऊ शकत नाहीत. त्यामुळे त्यातले नैराश्य, वैफल्य, क्रूर लहरी नियतीने मानवीजीवनाला दिलेले वेडेवाकडे हेलकावे व त्यांतून निर्माण होणारी दुःखार्तता हे घटक या बालविश्वात मागील दाराने प्रवेश करतात. कधी अकाली प्रौढत्वाचा व बालमनाला दुर्बोध वाटणाऱ्या तत्त्वचिंतनाचा त्याला स्पर्श होतो व हे प्रसन्न, उजळ विश्व काहीसे काळवंडून जाते.

'बखर ' मध्ये बिम्मचे चिमुकले जग आहे. एका प्रेमळ, हसऱ्या कुटुंबात निकोप वातावरणात वाढत असलेल्या लहान मुलाचे– बिम्मचे– हे कल्पनारम्य बालविश्व आहे. त्यात वास्तव व कल्पित यांची अफलातून सरमिसळ आहे. बिम्मच्या भोवतालच्या दैनंदिन घटनांचे, वस्तूंचे त्याच्या कल्पनाविश्वात जे रूपांतर घडते; त्या दैनंदिन घटनांना, वस्तूंना जे नानाविध कल्पनाकार प्राप्त होतात, ते मोठे लोभसवाणे आहेत. त्यांत दूध पिणारे रूळ इंजिन व बिस्किटे खाणारे आंब्याचे झाड आहे. कारण बिम्म स्वतःच खेळता खेळता रूळ इंजिन, आंब्याचे झाड होतो. बिम्मचे 'घड्याळ'ही मोठे गमतीशीर आहे. सकाळी जाग येताच त्याच्या पोटात दोन बिस्किटे व एक कपभर दूध 'वाजते.' अशा अनेक गमतीजमती बिम्मच्या चिमुकल्या विश्वात आहेत. आणि त्या चिमुकल्या जगाची वेधक छोटी सुखदुःखेही आहेत.

बिम्मचा राहुल हत्ती हा दोस्त आहे. तो त्याला आपल्या पाठीवर बसवून बाजारातून फेरफटका मारून आणतो. बिम्मला केळी, सफरचंदे, पेढे, बर्फी असा खाऊ देतो. पण या अवाढव्य हत्तीचा आनंद व हसणेही त्याच्या आकाराप्रमाणेच प्रचंड आहे. त्याच्या हसण्याने भोवतालची दुकाने वेडीवाकडी होऊन थरथरू लागतात. एक सायकलस्वार सायकलीसकट हवेत उंच उडतो. एक लाल बस बेडकासारख्या उड्या मारत दुकानात शिरते. घड्याळाचा मनोरा डोलू लागतो. असे सगळे 'अभड ' होते आणि त्याच्या पाठीवर बसलेल्या बिम्मलाही एकसारखे हादरे बसतात व त्याने तो अगदी बेजार होऊन जातो. पण या हत्तीचेही एक दुःख आहे. त्याला बिम्मसारखे आई, वडील, बहीण असलेले घर नाही. त्याला लहानपणी आई, बाबा, मित्र, घर सारे काही होते. पण ते कुठल्या कुठे उधळून हरवून गेले. आता हत्ती एकाकी आहे. मग या हत्तीच्या तोंडी एकदम प्रौढ तत्त्वज्ञान येते.

('घर ') सापडेल, सापडणारही नाही. आपण शोधतो ते नेहमी सापडतंच असं नाही. पण ते देखील आपण ओळखून असायला हवं. तरीसुद्धा मी एक दिवस जाणार. घर सापडलंच तर काय करणार माहीत आहे? त्या नदीत (राहुल हत्तीचे घर म्हणजे प्रचंड मोठी नदी) दिवसभर डुंबणार. आणि संध्याकाळ झाली, की मग पलीकडे जाणार. तेथील रान तर अगदी काळंच आहे. तिथे एक गुहा आहे. तिथे जाऊन मी विश्रांती घेणार.' –

ही जीविताच्या अंतिम प्रस्थानाची अमूर्त संकल्पना आहे. ही गुहा मृत्यूची गुहा आहे. कारण त्या गुहेत एकदा गेल्यावर तिथून बाहेर पडता येत नाही. ही अमूर्त कल्पना बालमनाच्या आवाक्यापलीकडची आहे. इथे या बालकथेला अकाली प्रौढत्वाचा गंभीर, दुर्बोध स्पर्श होतो.

हा हत्ती वास्तवातला नसून बिम्मच्या मनोराज्यातला आहे. कल्पिताच्या पातळीवरचे बालमानसाचे हे स्वप्नवास्तव आहे. वास्तव व कल्पित यांचे अद्भुत मिश्रण हे या विश्वाचे वैशिष्ट्य आहे.





अशीच बिम्मच्या मनोराज्यात त्याला गुप्त खजिन्याची एक किल्ली सापडते. त्याची दुसरी जुळी किल्ली बिम्मच्या आजोबांकडे आहे, आणि दोन्ही किल्ल्या लावल्याशिवाय खजिन्याच्या बंद खोलीचे कुलूप उघडत नाही.

बिम्मचे 'आजोबा' हेही बखरीतले एक गूढरम्य प्रकरण आहे. त्यांना स्वतःचे घरदार नाही. ते जेथे असतात, तेच त्यांचे घर. शिवाय त्यांचे अस्तित्व व वावर संदिग्धच आहे. बिम्मखेरीज इतर कोणालाही ते दिसत नाहीत, भेटत नाहीत. बिम्मला मात्र ते वेग-वेगळ्या साहससफरींमधून फिरवून आणतात. पतंगा-ऐवजी बिम्मलाच दोरीला बांधून अंतराळात उडवतात. आणि गुप्त खजिना असलेल्या बंद खोलीतून फिरवून आणतात. (हे आजोबा बिम्मला जेव्हा जेव्हा भेटतात, तेव्हा तेव्हा वास्तवापलीकडचे एक अद्भुतरम्य विश्व साकार होते.) खजिन्याच्या बंद खोलीत एखाद्या निळ्या सरोवराचा बांध फुटल्याप्रमाणे स्वच्छ रेशमी निळ्या प्रकाश व शंभर पारिजातकांचा सुगंध आहे. अशा काव्यात्मतेच्या हळुवार पखरणीने हे बालविश्व रंगगंधित झाले आहे. तिथे चौथऱ्यावर रत्नजडित सिंहासन आणि सोन्याचा रत्नखचित मुकुट आहे. त्या सिंहासनावर महाराज बसतात. त्यांना आवडत्या व नावडत्या दोन राण्या असतात. भुवया वाकड्या करून फक्त हुकूम सोडणे, हे राजाचे एकमेव काम. त्या खजिन्याच्या खोलीत मऊ साबरीचा भला मोठा पलंग आहे. आपोआप झुलणारा व मधुर गाणे म्हणणारा चांदीचा झोपाळा आहे. 'जिदाक' नावाचा नाचरा घोडा आहे. तिथे भरजरी शालू-पैठण्या आहेत; पण त्यांतली एकही बिम्मला आपल्या आईसाठी नेता येत नाही. तिथे रत्न-माणकांचे ढीग आहेत; पण त्या रत्नांशी खेळता येत नाही, की त्यांनी पोट भरत नाही. साहजिकच त्या निर्जीव वैभवात बिम्मचे मन रमत नाही. त्याला आपल्या आईची आठवण होते, घराची ओढ लागते आणि तो खजिना तसाच तिथे टाकून बिम्म घरी परततो.

बिम्मची आपल्या आईवर खूप माया आहे. आईलाही त्याच्या खोड्यांचे कौतुक आहे. आपल्या आईला हिंडून पाणी आणताना खूप त्रास होतो व ती दमते म्हणून बिम्म ढगाला काठी टोचून पाऊस पाडतो. त्याचा 'काळुराम' ढग हा दोस्त आहे. तोही बिम्मच्या सांगण्यावरून पाऊस पाडतो. बिम्मच्या या बालविश्वात एक आर्त, हुरहूर लावणारे दुःखही आहे. पमी पठाण ही बिम्मची बालमैत्रीण. ती भोळसर व मंदबुद्धीची आहे. सारी मुले तिला हिडिसफिडीस करतात. पण ती बिम्मला आपणहून खोबऱ्याचा तुकडा, तिळाची वडी असा खाऊ देते. ती पावसात सापडून भिजेल म्हणून बिम्मला तिची काळजीही वाटते. या पमीचेही एक मनोविश्व आहे. ती स्वतःला राणी समजते. तलवार व सोन्याचा रथ मागते. सगळी माणसे तिची टर उडवतात. टिंगलटवाळी करतात. कोणी तिला तांबड्या उजेडाच्या तेलाचा कंदील लावायला सांगते; तर कोणी 'येडताक' आणायला सांगते. पमीच्या रूपाने या बालविश्वाला कारुण्याचा एक हळवा स्पर्श लाभतो. मात्र या कथेत बालमनाला न पेलणारी प्रौढ, दुर्बोध शैलीची काही वाक्ये येतात– उदा., 'पण ती (पमी पठाण) अद्याप ओलसर असलेल्या मातीच्या अंगाची असल्याप्रमाणे दिसे'– हे वाक्य लहान मुलांच्या आकलनकक्षेबाहेरचे आहे.

बिम्मला आई राजपुत्र व माकडाची गोष्ट सांगते. पण कथेच्या शेवटी ती दुसरे 'माकड' म्हणून आपलाच उल्लेख करीत आहे, हे बिम्मच्या काही केल्या लक्षात येत नाही आणि त्यातून एक निरागस विनोद निर्माण होतो. 'शहाणे आंब्याचे झाड' मध्येही एक मजेशीर अमूर्त कल्पना आहे. आंब्याच्या झाडाला संत्री, मोसंबी, सफरचंदे अशी फळेही लागतात, असे ते झाड बिम्मला सांगते. फक्त आपण आंबा खाताना ती ती फळे खात आहोत अशी कल्पना करायची म्हणजे जिभेवर ते फळ तयार होते, अशी ही अमूर्त कल्पना आहे. गाईच्या कथेतही 'रंगीत गाय' ही अशीच अमूर्त कल्पना आहे. पांढरी गाय हिरवा चारा खाल्ला, की हिरवी दिसू लागते. मग ताजे कुरकुरीत ऊन खाल्ले की ती पुन्हा पूर्ववत दिसते. पिवळा चारा खाल्ला की पिवळा रंग येतो, पण मग वाळत घातलेली पिवळी डाळ खाल्ल्याचा आरोप येऊन, लोकांकडून मार पडण्याची शक्यता असते. असेच निळे, तपकिरी रंग गाईला मिळू शकतात. बीट, टोमॅटो, गाजरे खाल्ली, की लाल तपकिरी रंग येतो. पण ती भरपूर न मिळाल्यास सबंध रंग दिसण्या-ऐवजी तपकिरी रंगाचे तुकडेच फक्त दिसतात. गाईचे विविध नैसर्गिक रंग व त्यांवर रचलेले हे कल्पनाप्रचुर रूपक मुलांना आवडण्याजोगे आहे. या अमूर्त कल्पना

अनुक्रमणिका

मुलांना कळायला तशा अवघड आहेत; पण त्यांतली अमूर्त काव्यात्मता मुलांच्या कल्पनाशक्तीला चालना देऊ शकते.

पण अशा या बालसुलभ मनोरम विश्वाला अधून-मधून प्रौढ जाणिवांचा अस्वस्थ करणारा अकाली स्पर्श आहे. मुळात 'बखर' हा शब्दच ऐतिहासिक वाङ्मयाच्या संदर्भातला, प्रौढ जाणिवेचा निदर्शक आहे. बिम्मच्या बालविश्वाशी तो अनुप्रासाने जुळला, तरी अर्थदृष्ट्या जुळत नाही. 'पत्र' प्रकरणात अखेरीस पतीच्या आठवणींनी कातर, भावव्याकुळ होणारे बिम्मच्या आईचे मन; आपली मुले मोठी होताच आपल्यापासून दुरावतील, या आशंकेने ते जास्तच कातर होते. स्वतंत्र रीत्या ही मानसिकता हृद्य आहे, पण बिम्मच्या बालविश्वात तिला कितपत स्थान आहे, असा प्रश्न उपस्थित होतो. 'सावल्या' या कथेतही पिट्टू या कुत्र्याची सावली बिम्मने पळवली आहे व ती त्याला परत करायची आहे. पण पिट्टू या जगात आता नसावा, असे ज्या नामूकडे हे पिल्लू सांभाळायला दिले होते, त्या नामूकडून कळते. एक अनामिक आर्त हुरहूर व कोवळे दुःख या कथेच्या शेवटी आहे ते बाल-मनाला कितपत भिडेल, याची शंकाच आहे. एरवीच्या या निरागस, प्रसन्न, तरल कल्पनाविश्वात या जाणिवा अप्रस्तुत ठरतात. बिम्मच्या बालमनोविश्वालाही त्या परक्या, उपऱ्या व अपरिचित आहेत म्हणून अस्थानी वाटतात.

'मुग्धाची रंगीत गोष्ट' हेही असेच एक रंगी-बेरंगी बालविश्व आहे. चिमुकल्या मुग्धाच्या स्वप्नातली ही एक निसर्गरम्य सहल आहे. एका लांब पिवळ्या पानाला धरून तरंगत तरंगत मुग्धा घराबाहेर खूप तरंगत जाते. निसर्गाच्या सान्निध्यातल्या या भटकंतीत तिला गोगलगाय, मोर, कोंबडा, चिमण्या, भारद्वाज, पोपट, कबुतरे असे अनेक पक्षी-प्राणी भेटतात. झाडे, वेली, कोहळा, करवंदे वाटेत तिच्या स्वागताला सज्ज असतात. या साऱ्यांशी तिच्या प्रेमळ भेटवार्ता होतात. खट्याळ, मिस्किल संवाद होतात. ही रंगांची अनोखी दुनिया या चेतनीकरणातून (ॲनिमेशन) साक्षात साकार होते.

ह्या बाहेरच्या निसर्गविश्वात तऱ्हतऱ्हेची झाडे, वेली मुग्धाला पावलोपावली भेटतात. रायआवळ्याचे झाड तिला आवळे देण्यासाठी खाली वाकते. गुंजांची वेल तिला लालकाळ्या रत्नांसारख्या गुंजा देते. करवंदाच्या जाळीपासून करवंदे मिळतात. ही जादूची करवंदे आहेत. मुग्धाने मनात आणले, तर या कर-वंदांच्या काचेच्या गोट्या होऊ शकतात. नंतर तिला, भेटतात कोहळे महाराज. हे एखाद्या ज्ञानी तपस्व्याचा आव आणून आपल्या घोगऱ्या खरखरीत आवाजात मुग्धाला तत्त्वज्ञानाचे डोस पाजतात (काहीजण मूठभर भातासाठी इंद्रधनुष्य विकतात, तर काही इंद्रधनुष्याकडे पाहात उपाशी राहतात). कोहळे महाराजांच्या मते, 'जगात पांढरा रंग हाच एकमेव खरा. कारण तो जात नाही.' पुढे ते म्हणतात, 'ज्ञान समोर आलं की माणूस त्याच्याकडे पाठ फिरवतो. कारण त्याला अज्ञानापासून मिळणाऱ्या सोप्या सुखाची सवय झालेली असते... माणसाला खरं आवडत नाही, खोटं आवडतं. अज्ञान सोपं असतं. ज्ञानाच्या उजेडाने त्याचे डोळे दिपतात. अज्ञानाच्या काळोखात त्याला सुखं वाटतं.'– हे तत्त्वज्ञान मुग्धाला कंटाळवाणे वाटते. आणि तिच्या वयाच्या कोणत्याही मुलाला ते तसेच वाटेल. कोहळ्याच्या रूपाने या बालकथेला अकाली प्रौढत्वाचा स्पर्श होतो.

मुग्धाला निसर्गसहलीच्या पुढच्या टप्प्यावर भेटते ती एक गोगलगाय. ती फार संथ, सावकाश चालली आहे. पुढे मुग्धाला भारद्वाज पक्षी भेटतो. मुग्धाने आपल्याबरोबर सफरीला निघताना अनेक रंगीत पेन्सिली घेतल्या आहेत. (मुग्धाला चित्रे काढायला खूप आवडते, झोपताना तिच्या हातात अनेक रंगी-बेरंगी पेन्सिली होत्या. साहजिकच स्वप्नात तिच्या-बरोबर पेन्सिलीही आल्या.) मुग्धाला घरी परतायचे आहे. ती वाटेत भेटलेल्या प्रत्येक पक्ष्याला, प्राण्याला आपल्या घराची वाट विचारते. आणि त्या बदल्यात त्यांना आपल्याजवळच्या पेन्सिलींनी रंगवते. मुलांना उपजत असलेली चित्रकलेची, रंगीबेरंगी पेन्सिलींची, रंगांची आवड व निसर्गातील फुले, पाने, वेली, झाडे, पक्षी, प्राणी यांचे वैविध्याने, रंगसमृद्धीने नटलेले विश्व यांची एक अद्भुतरम्य सांगड या कल्पनेत घातली आहे, ती मुलांना खचितच आकर्षून घेणारी आहे. आता भारद्वाज हा कावळ्याप्रमाणेच काळा पक्षी आहे. तर मुग्धा त्याला रंगवताना पंखांना बदामी रंग, तर डोळे गोल, रेखीव करून त्यात लाल रंग भरते. आता लाल, बदामी, काळा असा तो रंगीबेरंगी भारद्वाज पक्षी

अनुक्रमणिका

मोठा सुरेख दिसू लागतो. तो तिला तीन उड्या मारून पाण्याच्या हौदापर्यंत जाण्याची वाट सांगतो. पुढची वाट त्याला माहीत नाही. पुढे तिला क्रमाक्रमाने एकेक पक्षी-प्राणी भेटतात व ते टप्प्याटप्प्याने घरापर्यंतची वाट सांगतात. मुग्धा हौदाजवळ येताच तिला कोंबडा भेटतो. ती त्या कोंबड्याचा तुरा लाल-भडक रंगाने रंगवून देते (लाल पेन्सिल संपून तिचा शेंगदाण्याएवढा तुकडा उरतो, ही कल्पना साधर्म्याने आकर्षक होते.). कोंबड्याचा आवाज काढून घेतला, तर किती अनर्थ माजेल, याचे एक सुरेख कल्पनाचित्र इथे या कथेत येते. कोंबडा आरवला नाही, तर सूर्याला आपण केव्हा उठायचं हे समजणार नाही. तो कधीही, रात्री बारा वाजताही उगवेल. दिवस व रात्र यांतला फरक ओळखू येणार नाही. कोंबडा एखाद्या रंगीत ऐटबाज सरदाराप्रमाणे उभा राहून आपले तत्त्वज्ञान मोठ्या नाटकी ढंगात सुनावतो— 'फसवणं हा माझा धर्म नाही. म्हणून तर एवढा मोठा सूर्य, त्याचा माझ्यावर विश्वास आहे. मी एकदा शब्द दिला, की तो मी पूर्ण पाळतो.' मग कोंबडा मुग्धाला पाच लंगड-उड्यांपर्यंतची वाट सांगतो. पण हा कोंबडा तसा धूर्त, लबाड आहे. त्याच्या कृती-उक्तीत मेळ नाही. मुग्धाला फसवून तिच्याजवळचे शेंगदाणे लुबाडण्याचा त्याचा डाव आहे. पण मुग्धा त्याच्यापेक्षाही बिलंदर असल्याने ती त्याचा तो डाव हाणून पाडते.

पुढे मुग्धाला भेटते एक हरिण. त्यांच्यातले संवादही मोठे मजेशीर आहेत. त्यांत राग, लोभ, हट्ट, रुसवेफुगवे असे बालमनाला लुभावणारे सारे काही आहे. त्या हरिणाचा आज वाढदिवस आहे, पण तो कोणाच्याच लक्षात नाही, म्हणून ते रुसले आहे. मग मुग्धा त्या हरिणाच्या तपकिरी मखमली अंगावर पिवळ्या पेन्सिलीने सोनेरी ठिपके रंगवते. ही त्याच्या वाढदिवसानिमित्त मुग्धाने दिलेली सोनेरी नाण्यांची भेट आहे. हरिण तिला म्हणते, 'तुम्हाला तसे तर दोनच पाय आहेत. आमच्याप्रमाणे (चार पाय नसल्याने) तुम्ही काही श्रीमंत नाही.' ही कल्पनाही गमतीदार आहे. हरिण तिला पुढची वाट दाखवते. मुग्धा आता दमली आहे. मग तिला भेटतो पोपट. मुग्धा त्याची चोच लाल रंगाने रंगवते, पंख हिरवेगार करते. गळ्यावर काळी रेघ काढते. आता तो अगदी 'नटूनथटून सजलेल्या नवरदेवासारखा' दिसतो. या ठिकाणी एक बालगीतही आहे : 'लाल चोच हिरवे पोपट.' अशी बाळगाणी, जादूचे मंत्र कथेत अधूनमधून येतात. त्यांतली तालबद्धता बालमनाला मोहवते. त्यामुळे मुलांच्या मनोविश्वाशी सहज समरसता साधली जाते.

पुढे मुग्धाला भेटलेल्या बदकाचे स्वप्न आहे, खाकी पोशाखातला पोलीस होण्याचे. त्यासाठी त्याला खाकी रंगाने रंगवून काळ्या मिशा काढायच्या आहेत. मिशा नसल्या तर तो पोलीस कसला ? पण मुग्धाने अद्याप मिशा असलेले बदक पाहिलेले नाही. शिवाय मिशा रंगवायच्या तर बदकाचे ओठ कुठे असतात, हेही तिला ठाऊक नाही.

लहान मुलांचे एक अजब तर्कशास्त्र असते. त्याचेही आविष्कार या बालकथेत अधूनमधून पहावयास मिळतात. उदाहरणार्थ, बदकाने मुग्धाला घातलेली पळण्याची शर्यत. त्या शर्यतीत ती एकटीच भाग घेणार. त्यामुळे तीच पहिली येणार वा शेवटी. बदक तिला म्हणते, 'तू या शर्यतीत कधीच पहिली येणार नाहीस. कारण दुसरी, तिसरी असल्यासच पहिली या शब्दाला अर्थ आहे.' आणि तरीही ही शर्यत आहे. तिचे नियमही अजबच आहेत. ती पळण्याची शर्यत असली, तरी धावलेच पाहिजे असे कुठे आहे ? जागच्या जागी उभे राहूनही बक्षीस मिळवता येते. हे बक्षीस म्हणजे गाजर. त्या गाजराची एक तर पुंगी करावी आणि वाजली नाही तर मोडून खावी. कारण गाजराचे शास्त्रच तसे आहे. असे हे बालमानसाचे अजब तर्कशास्त्र. व्यस्तताविसंगतीचा (ॲब्सर्डिटी) बालमानसाच्या पातळीवरचा आविष्कार.

पुढे मुग्धाला एक मुंगूस भेटते. हे मुंगूसही कायदेबाज आवाजात मुग्धाकडे त्या वाटेवरून जाण्याबद्दल तिकिटाचे पैसे मागते. हा रस्ता मुग्धाचा नाही, तसाच तो मुंगसाचा नाही. पण मुंगसाने पहिल्यांदा विचारले म्हणून त्याचा हक्क, असे हे बालमानसाचे तर्कशास्त्र आहे. तिकिटाची किंमत काचेच्या तीन गोट्या. पण मुग्धाला त्या गोट्यांचा मोह सोडवत नाही, म्हणून तीही मग एक युक्ती लढवते. तिने मुठीत लपवलेली गोटी की करवंद, हे मुंगसाने ओळखायचे. आता या वस्तू मुग्धाच्या इच्छेनुसार केव्हाही बदलत असल्याने, ती मुंगसाला सहज फसवू शकते. मग मुंगूस हरल्यावर मुळूमुळू रडते, तेव्हा त्याची दया येऊन ती त्याला एक गोटी देते. मुंगसाला आपल्या खोल अंधाऱ्या बिळात

उजेड पाडण्यासाठी काचेची गोटी हवी आहे. मुंगसाचे तोंड पाहिले, की गोड खायला मिळते ह्या बाल-श्रद्धेचाही इथे चातुर्याने वापर करून घेतला आहे.

या बालकथेत काही जादू-ई-घटना व मंत्रतंत्रही आहेत. जांभळचा फुलाचा वास घेतला, की मंत्र टाकल्याप्रमाणे भूत पळते ही अशीच एक कल्पना– 'आम छू, आंमली छू, काळा बैल बंगाल छू': हा एक जादूचा मंत्र. मुलांच्या मनोराज्यात अशा जादूई कल्पनांना एक वेगळेच स्थान असते. त्यांच्या वापराने बालमानसाच्या पातळीवरील आस्वाद्यतेत भर पडते.

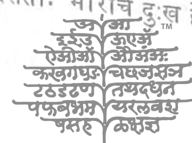
पुढे मुग्धाला एक कबुतरांचा थवा भेटतो. त्यात एक भाषणबाज पुढारी कबुतर आहे. शब्दांचे जाल पसरत मूळ मुद्द्याला बगल देण्याची कला त्याला चांगलीच अवगत आहे. मुग्धा त्याला घराची वाट विचारते, तेव्हा तात्त्विक शब्दच्छल करून मूळ प्रश्न ते टाळते. 'घराला वाट असतेच असे नाही, वाटेवर घर असतेच असे नाही तुझ्या घराची वाट तुझ्या घराजवळ आहे आणि घर त्या वाटेवर आहे !' – त्याच्या या गूढ अगाध ज्ञानाने भारावलेली अनुयायी कबुतरे टाळ्या वाजवण्याचे विसरून जातात तेव्हा पुढारी त्यांना त्याची आठवण करून देतो व कबुतरे पंख फडफडवत टाळ्या वाजवतात. आजच्या कुठल्याही राजकीय सभेचे हे चुरचुरीत विडंबन आहे. ते मुलांना आवडावे. पुढे तर पुढारी अजबच युक्तिवाद लढवतो; 'वाटेला हात लावता येतो का, ती ऐकू येते का, तिची रुची घेता येते का ?– तर नाही. म्हणूनच वाट खरी नाही. ही वाटच नाही, म्हणून वाटेवरचं घर खरं नाही. आणि घर खरं नाही म्हणून मुग्धा खरी नाही. ती खरी नाही म्हणून तिची भूकही खरी नाही.' (सत्याभासाचा, अमूर्त संकल्पनांचा हा खेळ मुलांना कितपत मानवेल, याची शंकाच आहे.) या युक्ति-वादाला मुग्धाही मोठ्या चातुर्याने बिनतोड जबाब देते. ती मांजराचा 'म्यांव' असा आवाज काढते, त्याबरोबर कबुतरांची धांदल उडते व ती घाबरून एका झुडपात आश्रय घेतात. पुढारी-कबुतर तर सगळ्यांत भित्रे आहे; पण ते शौर्याचा मोठा आव आणते. मग मुग्धा म्हणते, 'मी जर खरी नाही, तर मी आवाज काढणार कशी ? आणि कबुतरांना जर कानच नसतील, तर ती ऐकणार तरी कशी ?'– अशा प्रकारच्या अनेक गमतीजमती मुग्धाच्या या निसर्गरम्य स्वप्नसहलीत पावलोपावली घडत राहतात.

मुग्धाला त्या कबुतर पुढाऱ्याचा इतका राग येतो, की ती त्याला काळ्याकुट्ट रंगात रंगवते, तेव्हा ते पांढरी टोपी घातलेल्या बंडू गुराख्यासारखे दिसते. त्या कळपातले एक कबुतर तर इतके पांढरेशुभ्र आहे, की ते अंधारात टेबलावर ठेवले, तर त्याच्या प्रकाशात आपल्याला सहज लिहिता-वाचता येईल, असे मुग्धाला वाटते. ही कल्पना फारच आकर्षक आहे. हे पांढरे कबुतरच मुग्धाला पुढची वाट दाखवते. त्यात दोरीच्या पंधरा उड्या मारत जायचे आहे. दोरीवरून उड्या मारण्यासाठी प्रत्यक्ष दोरीच पाहिजे असे नाही. तशी कल्पना करून, उड्या मारायच्या, इतकेच ! (ही आणखी एक अमूर्त कल्पना !)

यानंतर पाच-सात बुलबुल मुग्धापाशी येऊन रंग मागतात. पण तिच्याजवळचे रंग आता संपले आहेत. या बुलबुलांचीही एक गंमतच आहे. एका बुलबुलाने हुंदका दिला, की ओळीने बाकीचे बुलबुल हुंदके देतात. आणि हुंदक्यांची बाजाची पेटीच मग वाजू लागते. पुढे मुग्धा त्यांना डोळ्यांखाली लावण्यासाठी लाल गुंजा देते. मग एक बुलबुल हसले, की सारे क्रमाक्रमाने हसतात त्यातून हसण्याची बाजाची पेटी तयार होते, ही कल्पनाही मुलांना आकर्षक वाटणारी आहे.

बुलबुल गेले, की चिमण्या येतात. बुलबुलांना लाल गुंजा दिल्याने त्या चिडल्या आहेत. त्यांचा युक्तिवाद असा, की 'मुलांच्या गोष्टीत नेहमी चिमण्याच येतात. बुलबुल काही येत नाहीत, मग त्यांनाच लाल रंग का ? आणि चिमण्यांना का नाही'?– चिमणीच्या मेणाच्या घराची सुप्रसिद्ध बालकथा इथेही वेष पालटून येते. तिरळ्या चिमणीचे एक गाणेही येते.

पुढे मुग्धाला भेटणाऱ्या मोराचे दुःख आणखी निराळेच आहे. इतरांना रंग कमी पडतात, तर त्याला ते नको तितके जास्त झाले आहेत. त्याला ते मुग्धाकडून पुसून हवे आहेत. मोर मुग्धाला म्हणतो; 'रंग ज्याप्रमाणे कमी असतात, त्याप्रमाणे ते फारदेखील असतात. माझ्याजवळ किती रंग आहेत, पाहिलेस का ? अंगावर खंडीभर दागिने घालून मिरवणाऱ्या एखाद्या खेडवळ बाईसारखा दिसतो मी ! ... हे सारे रंग मी काही निवडून घेतलेले नाहीत. त्यामुळे मी रंगीत दिसत नाही. मुद्दाम रंगवलेला दिसतो.' मोराचे दुःख हे श्रीमंती





थाटाचे आहे. ह्या मोरापुढे आणखीही एक प्रश्न आहे : आपल्याला एकंदर डोळे किती ?– कारण एकदा डोळ्यांची संख्या कळली, की झोपताना ते सगळे डोळे मिटून घेता येतील. खरे तर, हे सारे डोळे बंदच आहेत. पण कधी काळी ते उघडलेच तर सारे मिटता यावेत म्हणून त्यांची संख्या मोराला हवी आहे. मुग्धा त्याला त्याच्या पिसाऱ्यात पिसे किती हे विचारते. ते उत्तर मोराला पाठ आहे. एकूण पिसे अठ्ठेचाळीस. प्रत्येक पिसावर एकेक डोळा व शिवाय मूळचे दोन; म्हणून मोराचे डोळे पन्नास, हे उत्तर मुग्धा त्या मोराला पटवून देते. मुग्धाला या पन्नास डोळ्यांचे खूपच आश्चर्य वाटते. त्याला चष्मा असता, तर त्याच्या अंगावर सगळीकडे चाळिश्याच चाळिश्या दिसल्या असत्या. मुग्धाच्या मनातले हे विचार तिच्या बालमनाला साजेसेच आहेत. शिवाय मोराला इतके डोळे, म्हणजे त्याला जास्त दिसत असणार. हा मुग्धाचा तर्क (' प्रवासी ' कथेतल्या जटाधाऱ्याच्या सर्वांगावर डोळे आहेत. ' ठिपका '- मधल्या भुत्याच्या गळ्यातल्या कवड्यांच्या माळा डोळ्यांसारख्याच दिसतात. अशा प्रकारचे एक कल्पना-साहचर्य या कल्पनांमध्ये दिसून येते), पण पिसांवरच्या डोळ्यांनी मोराला दिसू शकत नाही. कारण ते बंदच आहेत. त्यांची अडचण मात्र होते. मोराला लपंडाव, आंधळी-कोशिंबीर खेळायला कुणी घेतच नाही. अशा या कल्पनांमागचे अजब तर्कशास्त्र बालमानसाशी जुळणारेच आहे. या ठिकाणी मोर मुग्धाला कलानिर्मितीचे एक सत्य सूत्र सांगतो; ' तुझं चित्र तुलाच काढावे लागेल. त्याप्रमाणे तुझे रंग तुलाच निवडावे लागतील. तरच मग ते चित्र हुबेहूब स्वतःचं, तुझंच होईल. नाही तर तुझ्या चित्राचा मोर होऊन बसेल. ' कलेतल्या अनन्यसाधारणत्वाचे हे दृष्टान्तवजा सुलभीकरण आहे.

अखेर मुग्धाला पुन्हा सुरुवातीला भेटलेली गोगलगाय भेटते. ' काही लोकांना वाटतं, की सतत वर पाहात राहिलं, की सारं काही समजून जातं. परंतु वर जे दिसतं ते जर चांगलं समजायचं असेल, तर मधूनमधून खाली पाहावं लागतं. '– अशा स्वरूपाच्या अमूर्त तात्त्विक आशयाच्या बोधवाक्यांमुळे या बाल-कथेला अकाली प्रौढत्व व क्लिष्टता येते. जी. एं.चे चिंतनशील मनच त्यातून डोकावत असते. गोगलगाय कडक शाळामास्तरणीचा आव आणून मुग्धाला उप-देशाचे डोस पाजते. पण अखेर तीच मुग्धाला एक जादूचा मंत्र देऊन (आम छू आंमली छू, काळा बैल बंगाल छू :) घराच्या फाटकाच्या आत नेऊन सोडते. इथेच मुग्धाचे निसर्गसहलीचे रंगीबेरंगी स्वप्न संपून, तिला झोपेतून जाग येते.

यानंतर या बालकथेच्या अखेरीस जी. एं. नी जो समारोपाचा परिच्छेद जोडला आहे, तो त्यांच्या प्रौढ चिंतनशीलतेचा जणू अर्कच आहे.

' दिवस जातात तसे प्रवासाची इतकी नवी ठिकाणे दिसू लागतात, की मनात असले तरी पूर्वीच्या ठिकाणी पुन्हा एकदा जाणे जमत नाही. शिवाय हळूहळू वाऱ्याबरोबर आलेल्या पानांवर तरंगत बाहेर जाण्याचे गुपित विसरू लागतो. ' (ही बालपण हरवत चालल्याची आर्त हुरहूर व वाढत्या वयाची प्रौढ जाणीव.)

' आणखी काही दिवस जातात व ध्यानीमनी नसता एक जाणीव भूताप्रमाणे समोर उभी राहते व मन व्याकूळ होते. आता आपली पावले चिखलात अगदी खोल रुतली आहेत, ती कसल्या तरी जाळ्यात अडकली आहेत आणि आपण कितीही धडपड केली, तरी ती आता मोकळी होऊन, जमीन सोडून वर तरंगणार नाहीत, हे आपल्याला कळून चुकते.' (हे पाश-जाळे भोवतालच्या उग्र, कठोर वास्तवाचे आहे. ते आपली स्वप्ने पाहण्याची, स्वप्नविश्वात मुक्त विहार करण्याची कल्पनाशक्ती व स्वातंत्र्यजाणीव हिरावून घेते, प्रौढ, रखरखीत, वास्तव जीवनजाणिवांचा समग्र अस्तित्वाला विळखा घालणारा हा पाश आहे, त्याने बाल्याची निरागसता भूतकाळात हरवून जाते).

' या जाणिवेचा क्षण सगळ्यांनाच अटळ आहे व मुग्धालादेखील तो चुकणार नाही. रंग कितीही झग-झगीत असले, तरी ते कधी तरी विरून जातात. झाड वाढत असता त्यावरील कोवळीक हळूहळू पुसली जाते. ते टाळता येणार नाही कारण तो आयुष्याचा एक भागच आहे... तेव्हा हा क्षण नंतर तिच्यापुढे अकस्मात उभा राहिला, तर हताश न होता तिने तो घट्ट मनाने स्वीकारावा, एवढे धैर्य मात्र तिला लाभावे.'

मग कधी तरी ही मुग्धा मोठी होईल, प्रौढ होईल आणि तिला एक छोटी बाहुलीसारखी मुग्धा होईल व ही छोटी मुग्धा पानांबरोबर तरंगत तरंगत निसर्गाच्या सफरीला निघेल. वाटेत तिला तऱ्हतऱ्हेचे पक्षी, प्राणी, फुले भेटतील, तेव्हा तिने प्रवासाला निघताना पिशवी

भरून लाल गुंजा बरोबर न्याव्यात व त्या साऱ्या भोवती जमलेल्या चिमण्यांना वाटून टाकाव्यात. चिमण्याही आपल्या पिलांना हेच सांगतील, की छोट्या मुग्धाकडून हव्या तितक्या गुंजा मागून घ्या! – असे हे निरागसतेकडून प्रौढत्वाकडे व पुन्हा प्रौढत्वाकडून बाल्याकडे उलटसुलट फिरत राहणारे कालचक्र आहे.

मानवी मनाचा बाल्याकडून प्रौढत्वाकडे, निरागसतेकडून चिंतनशीलतेकडे होत गेलेला हा प्रवास. त्याचा अधिक सुस्पष्ट व तपशीलवार आलेख आपल्याला जी. एं. च्या 'माणसे : अरभाट आणि चिल्लर' ह्या संस्मरणिकेत (मेम्वार्स) पाहावयास मिळतो.

बिम्म आणि मुग्धा ही बालविश्वे आहेत, तर 'माणसे'मध्ये त्यापुढच्या वयोगटातील किशोरावस्थेचे चित्रण आहे. लेखकाच्या शालेयवयीन जीवनातील हृद्य व उत्कट आठवणी त्यात आहेत, अनेकविध संस्मरणीय व्यक्तिचित्रे आहेत. जी. एं. च्या एकूण साहित्यात अपूर्व व आगळेवेगळे ठरावे, असे हे पुस्तक आहे. प्रसन्न विनोद, हलकाफुलका मिस्किलपणा, हृद्य, ओघवती, प्रांजळ शैली यांचा प्रत्यय या पुस्तकात सातत्याने येतो. जी. एं. च्या व्यक्तिमत्त्वाची एक निरागस, हलकीफुलकी बाजू इथे प्रकर्षाने उजेडात येत आहे. त्यांच्या कलावंत– व्यक्तिमत्त्वाच्या शालेय जीवनापासूनच्या जडणघडणीचा ओझरता आलेखही त्यात येऊन जातो. त्यांना भेटलेल्या व व्यक्तिमत्त्वावर अप्रत्यक्ष संस्कार घडवणाऱ्या काही 'अरभाट' व्यक्ती व वाङ्मयीन जडणघडणीतील प्रभावी संस्कार घटक यांचे संदर्भ या आठवणींच्या ओघात येऊन जातात. जी. एं. च्या व्यक्तिमत्त्वाची मनस्वी उत्कटता, निष्ठा, मूल्ये, एक प्रकारचे वृत्तिगांभीर्य यांचाही एक अंत:प्रवाह या आठवणींतून भूगर्भातल्या झऱ्यासारखा वाहताना दिसतो. शालेय जीवनातल्या निरागस आठवणींतून सुरू झालेल्या ह्या कथनाचा शेवट एका प्रौढ, प्रगल्भ व आर्त हुरहूर लावणाऱ्या चिंतनाने होतो. निरागतेकडून चिंतनशीलतेकडे होत गेलेल्या एका कलावंत-व्यक्तिमत्त्वाच्या वाटचालीचा हा हृद्य, सुंदर आलेख आहे.

लेखकाच्या अगदी प्राथमिक शाळेतल्या बालवयीन आठवणींपासून ते सेवानिवृत्तीपर्यंत अशी या आठवणींची व्याप्ती आहे; पण हे आत्मचरित्र नव्हे. त्यात स्वत:वर फोकस नसून भोवतालच्या व्यक्ती, प्रसंग, घटना, त्यांवरचे भाष्य, मुक्त चिंतन असे त्याचे बहुजिनसी स्वरूप आहे. पण लेखकाच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या व दृष्टिकोणाच्या चष्म्यातून त्यांचा वेध घेतल्याने, ह्या बहुमेळी स्वरवृंदाला एकमेळी स्वररचनेचे (हार्मनी) रूप प्राप्त होते. या आठवणी, भाष्ये, चिंतन यांचे स्वरूप विस्कळित, संकीर्ण असे न राहता ते एकसंध, सुसंवादी, एकात्म बनते. त्याला चिंतनात्मक कलाकृतीचा घाट प्राप्त होतो.

प्राथमिक शालेय जीवनातल्या आठवणी, कॉलेज-जीवन, नोकरीचा कालखंड, सेवानिवृत्तीनंतरचे आयुष्य यांचे उल्लेख अगदी ओझरते, धावते व त्रोटक आहेत. पुस्तकाचा पूर्वार्ध हा माध्यमिक शालेय जीवनाच्या आठवणींनी; त्या कालखंडात भेटलेले बालमित्र, अनेक शिक्षक, घरात वडील व त्यांची प्रौढ मित्रमंडळी यांच्या संपन्न व्यक्तिचित्रांनी व्यापलेला आहे; तर उत्तरार्ध हा आयुष्याच्या अखेरच्या टप्प्यावरील भावव्याकूळ, प्रदीर्घ चिंतनाने व्यापलेला आहे. आयुष्याच्या एका प्रगल्भ, प्रौढ टप्प्यावरून मागे वळून पाहिल्याने भूत-वर्तमान-भविष्य ही कालिक परिमाणे एकमेकांत सरमिसळून गेली आहेत व त्यांना स्मृतिचिंतनाचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. एकाच व्यक्तिजीवनाची भूत-वर्तमान-भविष्य; बालपण-तारुण्य-वृद्धत्व अशी समान कालिक टप्प्यांत विभागणी करून घेतलेला एकसंध आलेख असे त्याचे स्वरूप नसल्याने, हे आत्मचरित्र नव्हे; तर एकाच व्यक्तिमत्त्वाच्या परिप्रेक्ष्यातून (पर्स्पेक्टिव्ह) घेतलेला भोवतालच्या व्यक्ति-घटनांचा स्मृतिपर मागोवा व चिंतन, असे संस्मरणिकेचे (मेम्वार्स) स्वरूप त्याला प्राप्त झाले आहे.

लेखकाच्या प्राथमिक शालेय आठवणींमध्ये बारमाही छत्री वापरणारे व वर्गात सतत डुलक्या घेणारे परुळेकर मास्तर व मुद्दाम मुलांपुढे धूळभरला खडूचा फडका झटकणारा– 'लक्कड' ऊर्फ लखू शिपाई, ही मंडळी ओझरती येतात. नंतर लेखक इंग्रजी शाळेत प्रवेश करतो. प्राथमिक शाळेत सगळ्या विषयांना एकच शिक्षक, तर इथे प्रत्येक तासाला वेगवेगळे शिक्षक येतात. इथे बसायला घडीची बाके आहेत. त्यावर सुरुवातीला बसता न आल्याने झालेली फजितीही लेखकाने वर्णिली आहे.

इथे या शाळेत लेखकाला अनेक बालमित्र भेटतात. व्रात्य, खोडकर पण हुशार अशी ही मुले आहेत. प्रभाकर, तातू सामंत, नानू बापट, निर्मळकर वगैरे.

नानू बापट हा वातीसारखा अशक्त, ओल्या डोळ्यांचा मुलगा, त्याला दम्याचा विकार आहे दामले मास्तरांच्या तपकिरीच्या वासाने त्याला एकदा का ढास लागली, की त्याच्या नाकाघशातून स्कॉटिश बँडमधल्या बॅगपाईप-सारखे चमत्कारिक विनोदी आवाज निघू लागतात. मुले तासाचा कंटाळा आला, की त्याला दामले मास्तरांच्या पुढ्यात बसवत. असा हा 'शून्य भोपळा' अशक्त नानू बापट, तर निर्मळकर 'डबल भोपळा' पैलवान आहे. नारळावरच्या कुस्त्या जिंकणाऱ्या निर्मळकरला अभ्यासाविषयी अगदी शुद्ध वैराग्य आहे. तातू सामंत हा लेखकाचा बालमित्र म्हणजे अगदी 'पिशानवल्ली' पोरगा. डोक्यावर टीचभर टोपी घालून बटबटीत बेडूक-डोळ्यांनी तो वर्गात समोर पाहात स्वस्थ बसला, तरी त्याच्या डोक्यात खोडय़ांचेच विचार चालू असतात. पेन्सिल ओठांजवळ चिलमी-सारखी धरत असल्याने तो 'चिलम्या सामंत' म्हणूनही ओळखला जातो. भूगोलाच्या आपटे मास्तरांनी पक्षी, प्राणी यांविषयी माहिती लिहून आणावयास सांगितली असता, तातूने पेंग्विन पक्ष्याविषयी पुढील-प्रमाणे माहिती लिहिली– 'पेंग्विन पक्षी आमच्या गल्लीत कुणाकडेच नाही. त्यामुळे त्याच्या खाण्या-पिण्याविषयी माहिती मिळत नाही. पण तो दिसायला असा दिसतो.' असे म्हणून तातूने त्याचे एक छापील चित्र खाली चिकटवले होते. अर्थातच त्याच्या या व्रात्यपणाबद्दल त्याला वर्गातून हाकलले गेले. पण या तातू सामंतला काव्याची, वाचनाची विलक्षण आवड आहे. लेखकाची वाङ्मयीन अभिरुची अशा मित्रांच्या संगतीतच घडत जाते. त्याला माधव ज्यूलियनांच्या काव्याचा परिचय होतो. माधव ज्यूलियनांविषयी लेखकाने म्हटले आहे, 'कोंबडय़ांच्या कळपात एक रंगीत पीस टाकून हा विलायती कवी डोळ्यांसमोरून निघून गेला, हे मात्र खरे!'

तातूच्या घरच्या निमित्ताने दरिद्री पण प्रेमळ कौटुंबिक जीवनाचे आर्तकरूण चित्रही या आठवणींत ओझरते येऊन जाते. त्याला वडील नाहीत, फक्त आईच आहे. हाडाच्या सांगाडय़ासारखी दुबळी, अशक्त पण फार प्रेमळ व मायाळू अशी ही आई तातूच्या मित्रांना आग्रहाने बशीभर पोहे आणि लाहीपीठ खाऊ घालते; पण ते बेचव असल्याने मुलांच्या घशाखाली उतरत नाही. तातूला खेळाचा मात्र अतोनात कंटाळा. 'कातडी फुग्याला लाथा मारणे' (फुटबॉल) व 'फळकुटाने चेंडू बडवणे' (क्रिकेट) हे अगदी खुळचटपणाचे असल्याचे त्याचे मत होते (जी. एं. च्या कथांत खेळांची अशीच औपरोधिक वर्णने येतात).

या शालेय जीवनात लेखकाला शिकवायला जी मास्तरमंडळी होती, त्यांची धावती व ठसठशीत अशी व्यक्तिचित्रे या आठवणींत येऊन जातात. दातार मास्तर, मराठीचे सडेकर, भूगोलाचे कुलकर्णी, संस्कृतचे दामले मास्तर, जांभेकर अशा अनेक व्यक्ती व वल्ली त्यात भेटतात. मराठीचे सडेकर मास्तर म्हणजे ठोकळेबाज व चाकोरीबद्ध शिक्षकाचा प्रातिनिधिक नमुनाच होय. ते विद्यार्थ्यांना जे निबंध लिहायला देत, त्यांचे विषय ठरावीक सहा-सातच होते. ते आंतरराष्ट्रीय, किमान राष्ट्रीय पातळीवरचे असत. उदा., भारतातील बेकारी कशी नाहीशी होईल, युद्धे कशी थांबतील, देशभक्ती इत्यादी. हेच निबंध ते विद्यार्थ्यांना वर्षानुवर्षे आलटून-पालटून घालत आले आहेत. काही विद्यार्थी आपल्या थोरल्या भावांच्या वह्या नकलून काढतात आणि त्यांना दहापैकी आठ-नऊ मार्क पडतात. निबंधाच्या वह्याही मास्तरांची बायको तपासते. मग पोरे स्वतःच आपल्या वह्यांवर आठ-नऊ मार्क लिहून मोकळी होतात. ही चलाखी मास्तरांच्या लक्षात येत नाही. एकदा लेखक 'प्रयत्ने वाळूचे कण रगडिता' या विषयावर नेहमीपेक्षा वेगळा निबंध लिहितो.– 'वाळूचे कण रगडून तेल निघते ही कल्पनाच सर्वथा अशक्य आहे. मानवी प्रयत्नांना काही मर्यादा आहेत.' पण या निबंधाची मास्तर वर्गात छद्मी आवाजात टर उडवतात, त्याची वही बाहेर फेकून देतात, त्याला वर्गातून हाकलतात. अशा प्रकारे प्रचलित शिक्षण पद्धतीत मुलाची स्वतंत्र बुद्धी व कल्पकता मारली जाते.

वास्तविक मुलांना निबंधासाठी स्वतःच्या अवती-भोवतीचे, अनुभवातले विषय हवेहवेसे वाटतात. उदा., अपंग मधूला त्याच्या वडिलांनी खेळायला आणून दिलेले कुत्र्याचे पिल्लू रस्त्यावर गाडीखाली चिरडून मरते, पाळलेला पोपट मांजराने खाल्ला, ही मुलांच्या अनुभवविश्वातली अबोध दुःखे असतात. त्यांना शब्दरूप देणे मुलांना आवडले असते, किंवा छोटय़ा प्रभाकराच्या घराजवळ असलेली चिंचेची गोलाकार वाढलेली सात झाडे म्युनिसिपालटीने तोडायची ठरवले, तेव्हा प्रभाकरने रडत रडत त्या झाडांना नैवेद्य दाखवला.

अनुक्रमणिका

त्याची आईही रात्रभर रडत होती आणि वडिलांनी मग ते घरच बदलले. या अनुभवावर लिहिणे प्रभाकरला आवडले असते. पण मुलांच्या या बालविश्वाची प्रौढांना जाणीवच नसते आणि ते आपल्या चाकोरीबद्ध सांकेतिक कल्पना त्यांच्यावर लादतात. निबंधलेखनाच्या या प्रकरणातून प्रचलित शिक्षण पद्धतीवर अप्रत्यक्ष मार्मिक टीकाच व्यक्त झाली आहे. विद्यार्थ्यांच्या स्वतंत्र बुद्धीचा व सर्जनक्षमतेचा अशा चाकोरीमध्ये कसा कोंडमारा होतो, त्याची ही उदाहरणे आहेत.

भूगोलाचे कुलकर्णी मास्तर हातवारे करीत नाकातून गेंगाणे बोलतात. गंगेचा हिमालयातला उगम व प्रवाह फळ्यावर खडूने दाखवताना त्यांना फळा पुरत नाही. हाही पोरांच्या मस्करीचा विषय होतो.

संस्कृतचे दामले मास्तर अत्यंत सौम्य व सत्प्रवृत्त स्वभावाचे. सावरी कापसासारखे मऊ व गुबगुबीत. ते केवळ जुनेच नाहीत तर प्राचीन आहेत असे लेखक म्हणतो. ते धर्मराजाविषयी अत्यंत सद्‌गदित अंतःकरणाने बोलतात. तो दुर्योधनालादेखील 'सुयोधन' म्हणत असे. ह्यावर लेखकाचे भाष्य असे–' कुठले आई-बाप आपल्या मुलांना वाईट अर्थाची नावे ठेवतील ? 'दूर' या शब्दाला 'वाईट' असा अर्थ नंतर प्राप्त झाला असावा, आणि यानंतर लेखकाची चतुर व मिस्किल प्रतिक्रिया अशी– 'धर्मराज आज असता, तर त्याने बॅडमिंटनलाही गुडमिंटन म्हटले असते.' (ही कल्पना फार आकर्षक वाटते.) या युक्तिवादाचा परिणाम असा, की दामले मास्तर लेखकाला उद्धट ठरवून वर्गाबाहेर हाकलतात (ही निबंधप्रकाराचीच पुनरावृत्ती. गुरुजींच्या मताला विरोध वा प्रतिवाद करण्याचे स्वातंत्र्य विद्यार्थ्यांना नाही. कारण तो शिस्तभंग ठरतो. शिक्षणाची ही दगडी चाकोरी मुलांची विकसनशील मने खच्ची करते).

जांभेकर मास्तरांना सगळ्या मुलीच. त्यामुळे 'हाच मुलीचा बाप' असा त्यांच्यावर शिक्का पडला आहे. त्यातली मालती जांभेकर ही त्या काळची रेडिओ-स्टार. फार गर्विष्ठ व आकाशाकडे नाक करून चालणारी. पुढे ती प्राध्यापिका झाली. तिने तीन-चार पुस्तकेही लिहिली. तिचा जांभेकर मास्तरांना फार अभिमान. ती प्राध्यापिका झाल्यावर मास्तरांनी आनंदाच्या भरात घरोघरी पेढे वाटण्याऐवजी सुगंधी वाळ्याची एकेक जुडी वाटली होती. त्याचीही लोकांनी टर उडवली. त्याऐवजी मूठभर दुर्वा किंवा नारळाची शेंडी वाटली असती, तर ते बिनखर्चिक काम झाले असते. पण त्यावर जांभेकरांचे भाष्य असे– 'भिजून भिजून वाळा सुगंधी व्हावा आणि देऊन देऊन प्राध्यापकाने श्रीमंत व्हावे'– अशी एक मूल्याधिष्ठित बैठक त्या काळच्या व्यक्तिजीवनाला दिसते. दातार मास्तर हे त्या परंपरेचे आदर्श पाईक होत.

दातार मास्तरांविषयी लेखकाच्या मनात अपार जिव्हाळा व श्रद्धा आहे. कौटुंबिक आजारांना व आपत्तींना तोंड देत ते हिंदी विषयाची बनारस विद्यापीठाची पदवी घेतात. मुलांचा कान पिरगाळतानासुद्धा तो दुखवू नये, इतके ते हळुवार व हळव्या मनाचे आहेत. ते लेखक व कवी आहेत; पण त्यांची साहित्यिक जाण मात्र शाळकरी स्वरूपाची आहे. 'देह–घर' नावाचे नाटक त्यांनी लिहिले. त्यात खादाड, आळशी, झोपाळू अशी माणसे राहात असतात. मग एक दिवस त्या घराचा मालक उद्योगराव येतो व त्यांना सगळ्यांना हाकलून लावतो; अशी या नाटकाची कल्पना. त्यांनी 'सुबोध रामायण'ही लिहिले होते, (वाङ्मयाविषयी बाळबोध कल्पना बाळगणारे हौशी लेखक जी. एं. च्या कथांतूनही आढळतात. उदा., 'अखेरचा दिवस'मधले नाना, 'पुरुष'मधला विश्वनाथ वगैरे). 'अरे भोपळ्या' ही दातार मास्तरांची आवडती शिवी; ती मुलांना ते अगदी हमखास देतात, क्रिकेट व गडकरी ही मास्तरांची अगदी परमदैवते. सी. के. नायडूंच्या सिक्सर्स व गडकऱ्यांची कविता यांवर ते अगदी भान हरपून बोलतात. नायडूंचा खेळ पाहण्यासाठी त्यांनी हातातली अंगठी विकली व तिची भरपाई करण्यासाठी एक वेळचे जेवण सोडले होते. त्यांचा एक संडेक्लबही होता, तिथे बटाट्याच्या सालीच्या रंगाचे धोतर नेसून ते क्रिकेट खेळत. या क्रिकेटला नियम वगैरे काही नव्हते. ते अनौपचारिक, खेळीमेळीचे व गंमतीचे क्रिकेट होते. देवण्णावर मास्तरांच्या धोतराच्या सोग्यात चेंडू अडकतो व ते तसेच पळून नऊ धावा काढतात. दातार मास्तर आयुष्यातली पहिली व शेवटची सिक्सर मारून क्रिकेटमधून निवृत्त होतात.

पण दातार मास्तरांचे शिकवणे अत्यंत जिव्हाळ्याचे आहे. ते कोंदट, कंटाळवाणे, श्राद्धासारखे सुतकी नाही. त्यांच्या उपस्थितीत मुलांना वर्गात उबदार, घरगुती

व वाह्यात वाटू लागते. ते तपकीर ओढतात. तर त्यांच्या सहवासाने तो तपकिरीचा दर्पही लेखकाला आयुष्यभर प्रिय वाटत आला आहे. दातार मास्तरांनी शिकवलेली गडकऱ्यांची 'चिमुकलीच कविता' आणि पायथॅगोरसचा सिद्धान्त हे लेखकाच्या शालेय जीवनातले साक्षात्काराचे क्षण आहेत. गडकऱ्यांच्या कवितेतली 'बालिकेच्या हनुवटीवरचा गोंदणाचा ठिपका म्हणजे विधात्याने तिच्या पुण्याईचे गणित करीत असता दिलेले दशांशाचे चिन्ह'– ही कल्पना लेखकाला अंग थरथरून टाकणारी, साक्षात्कारी वाटते. इथे काव्याच्या संदर्भात दोन महत्त्वाचे सिद्धान्तही येतात. ए. ई. हाउसमन खऱ्या काव्याचे लक्षण सांगताना म्हणतो, 'एखादी ओळ आठवताच सारे अंग थरथरून येते.' एमिली डिकिन्सनला मात्र 'खरी कविता वाचताना खोल कुठे तरी असा गारठा जाणवतो, की विश्वातली सारी उष्णता जरी त्या क्षणी आपल्यात भरली, तरी तो नाहीसा होणार नाही', असे वाटू लागते. हा असला थरारक क्षण त्या ओळीने लेखकाच्या अनुभवास येतो. लेखकाच्या वाङ्मयीन जडणघडणीत दातार मास्तरांच्या शिकवण्याचा वाटा मोठा आहे. गडकऱ्यांनी फुटक्या तपेलीवर कविता केली. त्याचे समर्थन करताना ते म्हणतात, 'कविता कोण करते यावर सारे अवलंबून असते. एखाद्या झुरळाने हिमालयावर कविता केली, म्हणून ती हिमालयाएवढी होत नाही. बर्न्स नावाच्या कवीने नांगराचे टोक लागून मेलेल्या उंदरावर कविता केली. त्यात माणसाच्या लहान, असहाय जीवनाचे प्रतिबिंब दिसते. एका कवीने गाढवावर कविता केली. त्यात येशू ख्रिस्ताने गाढवावर बसून जेरूसलेममध्ये प्रवेश केला, या घटनेचा गौरवपूर्ण उल्लेख आहे. हे असे वाङ्मयीन संदर्भ या आठवणींना समृद्ध तर करतातच; पण लेखकावर बालवयात झालेले वाङ्मयीन संस्कार, त्याची अभिरुची व भूमिका यांवरही प्रकाश टाकतात.

दातार मास्तरांनी शिकवलेला भूमितीतला पायथॅगोरसचा सिद्धान्त हाही असाच एक साक्षात्काराचा क्षण, काळ्या फळ्यावर पिवळा त्रिकोण व त्यावर काढलेले जांभळा, हिरवा चौरस अशी ही आकृती. तिचा एक अभूतपूर्व रंगसंवेदनेचा आध्यात्मिक साक्षात्कारी क्षण. त्याची अनुभूती लेखक पुढील शब्दांत व्यक्त करतो :

"समोर एक भव्य काळा पडदा, त्यावर जांभळा व हिरवा असे दोन चौरस हळदी त्रिकोणाभोवती झळाळत उजळले. दोन लहान चौरस थरथरत चंद्रज्योतीप्रमाणे फुटले आणि त्याचे दोन लहान लहान चौरस झाले. ते आता रोखठोक स्वतःच्या स्वतंत्र सत्याने प्रकट झाले होते. म्हणजे म्हटले तर एक किंवा दोन आणि खरे म्हणजे दोन एकच व एकच दोन. हे सारे एकेक पायरी समजावून घेत, सारे स्वच्छपणे, सर्वस्वी निराळे होते. हा एक अणू–साक्षात्कार होता."

गणिती प्रमेयाची ही विलक्षण काव्यात्म अनुभूती. तितकीच गूढ आध्यात्मिक. झेन बुद्धवादातील 'satori' ही साक्षात्कार – *Epipnary* या अर्थी वापरली जाणारी कल्पना लेखकाला इथे अभिप्रेत आहे. मी आणि भोवतालचे विश्व यांतले अद्वैत या कल्पनेत व्यक्त झाले आहे. असला क्षण म्हणजे स्थल, काल व दैवी इशारा यांचा एक अगम्य स्फोट असतो. त्यानंतर काय ?– तर काही नाही. केवळ निःशब्दता, मूलता विट्गेनस्टाइनने हे बरोबर ओळखले होते.

शालेय जीवनातल्या या आठवणी व उत्तरार्धातले चिंतन यातला सांधा जोडणारी ही साक्षात्कारी अनुभूती आहे. या शालेय कालखंडातल्या काही चांगल्या सुखद स्मृतीही लेखकाने जपून ठेवल्या आहेत. सुरुवातीच्या वर्षात त्याने, प्राचीन ॲम्फिथिएटर हे रोममध्ये व रोम इटलीमध्ये आहे हे अचूक उत्तर दिल्याबद्दल प्रिन्सिपॉल हिलने त्याला रंगीत टाक भेट दिला होता. काचेच्या नळीत पोपटाच्या कोवळ्या पिसांच्या रंगाचे पाणी व त्यात मोहरीएवढा लहान मासा असलेला हा टाक लेखकाने अखेरपर्यंत जपून ठेवला आहे. सौंदर्यासक्त काव्यात्म वृत्तीचीच ही जपणूक आहे. सायमनने आपल्या कुर्रेबाज, काव्यमय इंग्रजीत शिकवलेली ग्रेची विलापिका, दातार मास्तरांनी शिकवलेले दशांश चिन्ह व पायथॅगोरसचा सिद्धान्त, ख्रिस्ती दफनभूमीच्या थडग्यावरील फरशीवर पडल्यानंतर अंगावरून गेलेली आत्मिक सुखाची झुळूक, शेवटी स्टीफन माळ्याने दिलेली सुगंधी जिरॅनियमची फांदी– ही लेखकाच्या बालवयीन भावविश्वाची अमूल्य संचिते आहेत.

कॉलेजात मात्र वाङ्मयाची गोडी लागावी असे वातावरण नाही. एक प्राध्यापक रेफ्रिजरेटर चेहऱ्याने यशवंतांनी आपल्या कवितेत किती वेळा यतिभंग केला, हेच सांगत राहतात. म्हणून लेखक मराठी सोडून इंग्रजी

वाङ्मयाकडे वळतो. त्यातही कृष्णस्वामींनी ग्रीक शोकांतिकेचे घडवलेले दर्शन, एवढीच जमेची बाजू. आता शाळासोबत्यांचीही पांगापांग होते. शेजारी तातू सामंताऐवजी बोक्यासारखे धनिक बाळ बसते. दर तासानंतर ते केसांवरून कंगवा फिरवते व रोज नव्या मुलीच्या प्रेमात पडते आणि दर पंधरा दिवसांनी नव्या राजकीय पक्षात सामील होते. कॉलेजात येतात ते असे सगळे 'युवक'च असतात. त्यात विद्यार्थी, खेळाडू असे फारसे नाहीतच (अशा औपरोधिक चित्रणातून बदलत्या काळाची व मूल्यऱ्हासाची जाणीव होते.). शाळेतले मंतरलेले दिवस अशा रीतीने पाखरासारखे उडून जातात व आयुष्याला प्रौढत्वाची बकाल कळा येते.

दातार मास्तरांप्रमाणेच लेखकाच्या घरी येणारे त्यांच्या वडिलांचे–दादांचे मित्र करंदीकर आजोबा, आप्पा काळे ही मंडळी 'अरभाट' आहेत. 'अरभाट' या कानडी शब्दाचा अर्थ भव्य, खानदानी, मोठ्या थाटामाटाचा. अनेक ठिकाणी ते विशेषण म्हणून उपयोगी पडते. मल्लिकार्जुन मन्सूरचे गाणे 'अरभाट', मठातील जेवण 'अरभाट'; ऋषिकेशची गंगा, दशावतारीतल्या हिरण्यकश्यपूच्या मिशा, एखादे उत्कृष्ट पुस्तक या सर्वांचे वर्णन 'अरभाट' या एकाच शब्दाने होऊ शकते. त्याचप्रमाणे भव्य, बलदंड व्यक्तिमत्त्वाची माणसे अरभाट असतात. दातार मास्तर, आप्पा काळे, करंदीकर आजोबा, दादा ही माणसे जीवनात काही मूल्ये, निष्ठा प्राणपणाने जपणारी, सुसंस्कृत, सत्प्रवृत्त, सद्भिरुचिसंपन्न 'अरभाट' माणसे आहेत. त्या तुलनेत मोहवश, स्खलनशील, स्वतःचा चेहरामोहरा गमावलेली काही 'चिल्लर' माणसेही या आठवणींतून भेटतात.

लेखकाच्या घरी दादा व त्यांचे मित्र यांच्या नेहमी काव्य-शास्त्र-विनोदाच्या मैफली रंगतात. त्या काळातल्या अभिरुचीचे सत्त्वसंपन्न दर्शन त्यातून घडते. बालगंधर्व, गडकरी यांच्याविषयी विलक्षण प्रेम व भक्तिभाव असलेली ही जुनी पिढी आहे. नव्या नाटकांविषयी ते तुच्छतेने व उपरोधाने बोलतात. या माणसांना परस्परांविषयी विलक्षण, उत्कट व खोल जिव्हाळा आहे. अप्पा काळेंच्या मृत्यूची आठवण फारच करुण व दुर्दैवाची द्योतक आहे. त्यांची परगावी असलेली बहीण खूप आजारी, अंथरुणाला खिळून आहे. तिचा वियोग सहन होणार नाही म्हणून अप्पा झोपेच्या गोळ्या खाऊन आत्महत्या करतात; पण त्यांची बहीण मात्र त्या आजारातून वाचते. पुढे ती भावाच्या व्याकूळ आठवणींनी भ्रमिष्ट होते व अखेर कोमातच तिचा शेवट होतो. ही दुर्दैवी बहीण-भावंडांची करुण कहाणी म्हणजे नियतीची विचित्र, लहरी लीलाच आहे. पण त्याला अप्पांचा घायकुतेपणा, अधीरपणा हा स्वभावदोषही तितक्याच प्रमाणात कारणीभूत ठरतो.

परिस्थितीने अगतिक, लाचार व स्खलनशील बनलेला 'पिशव्या विठोबा' वाचकाच्या मनात अनुकंपा निर्माण करतो. करंदीकर आजोबांनी सांभाळलेला हा अनाथ, पोरका मुलगा, त्याची लहानपणापासून ते वृद्धत्वापर्यंतची स्खलनशील वाटचाल लेखकाने चित्रित केली आहे. त्याच्या हातात सतत भाजीच्या नाही तर किराणा मालाच्या पिशव्या असतात, म्हणून तो 'पिशव्या विठोबा'. करंदीकरांच्या घरचा आश्रित, हरकाम्या, अर्धपोटी, लाचार मुलगा म्हणून तो प्रथम पुढे येतो. मुले त्याची त्याच्या गरिबीची चेष्टा करतात. तो नेहमी चिरडलेला, घामट असा दिसतो. सारे परिस्थितीचे वार निमूट, सोशिकपणे सहन करतो. करंदीकर आजोबा वारल्यानंतर तर त्याची स्थिती फार दयनीय होते. पण मरतेवेळी आजोबांनी विठोबासाठी म्हणून नऊशे रुपये ठेवले आहेत. त्यात अधिक शंभर रुपयांची भर घालून लेखकाचे वडील दादा, विठोबाला हजार रुपये देतात. दादा, करंदीकर, अप्पा काळे, दातार मास्तर ही सारीच माणसे स्वाभिमानी, मूल्याधिष्ठित जीवन जगणारी, कणखर पिळाची अशी आहेत. एका विशिष्ट पद्धतीच्या जीवनशैलीवर त्यांची असीम निष्ठा आहे, ही शैली भरजरी, खानदानी; काही निष्ठा, मूल्ये प्राणपणाने जपणारी आहे. गडकऱ्यांवर जिवापाड प्रेम करणारे दातार मास्तर, अनाथ विठोबाचा मायेने सांभाळ करणारे करंदीकर आजोबा, आल्यागेल्याचे मनापासून आदरातिथ्य करण्यात आयुष्याची धन्यता मानणारे दादा, बहिणीच्या आत्यंतिक मायेपोटी तिचा वियोग सहन होणार नाही म्हणून तिच्या आधीच आत्महत्येने जिवाचा शेवट करणारे अप्पा काळे, हे सारे मूल्याधिष्ठित जीवनशैलीचे विविध आविष्कार– 'अरभाट' व्यक्तिनमुने आहेत.

तर दुसरीकडे या विरोधाभासात्मक पार्श्वभूमीवर पिशव्या, विठोबा, उद्योगभूषण, वृंदा कट्टी, मंदा केरूर, जांभेकरांच्या गौरी, सुषमा या उठवळ मुली व समाजसेवेच्या नावाखाली महिला मंडळांची नसती





अनुक्रमणिका

उठाठेव करणाऱ्या प्रसिद्धीलोलुप बायका यांची 'चिल्लर' व्यक्तिचित्रे औपरोधिक शैलीत येऊन जातात, ही प्रवाहपतित, स्खलनशील, मूल्यविहीन जीवन जगणारी, कणाहीन चिल्लर माणसे आहेत.

पिशव्या विठोबाला मात्र आपल्या स्खलनशीलतेची कडवट जाणीव व खंत आहे. करंदीकर आजोबांच्या मृत्यूनंतर तो मुंबईला जातो. तिथे एका पारशी डॉक्टराच्या आश्रयाखाली वॉर्डबॉय म्हणून हलकीसलकी कामे करतो. हरकाम्या नोकर म्हणून राबतो. पारशिणीच्या पिकदाण्या धुतो. पण मेडिकलला ॲडमिशन मिळवून अखेर डॉक्टर होतो. डॉक्टर झाल्यावरही त्याच्या अध:पाताची कहाणी पुढे चालूच राहते. तो अडवानी नावाच्या डॉक्टरच्या गर्भपाताच्या धंद्यात सामील होतो. जांभेकरांच्या गौरी नामक स्वैर, स्वच्छंदी व उठवळ मुलीशी लग्न करून अमेरिकेला जातो. पण हे लग्न नावापुरतेच व केवळ परस्परांच्या सोयीगरजांवर आधारलेला करार असतो. त्यात पावित्र्याचे बंधन, भावनांचा ओलावा, जिव्हाळा काही नाही. अशा रीतीने विठ्ठल पदोपदी स्वत:ला विकून घेत, स्वत्व व स्वाभिमान गहाण टाकत, लौकिक दृष्टया ऐश्वर्यसंपन्न व सुखी आयुष्य मिळवू पाहतो; पण अखेर त्याच्या पदरी अत्यंत कडवट, नैराश्य व वैफल्य येते. म्हणजे स्वत:च्या स्वत्वाची, स्वाभिमानाची, मूल्यनिष्ठांची किंमत देऊन विठ्ठल स्वत:चे आयुष्य घडवू पाहतो. त्या अनाथ, निराकार आयुष्याला काहीएक आकार देऊ पाहतो; पण शेवटी त्याच्या अनुभवाला येतो तो आयुष्याचा मोडकळलेपणा ! अत्यंत कळाहीन, अर्थशून्य उद्ध्वस्त आयुष्याचे विसकटलेले आकार. भयाण, शून्य पोकळी. पण त्यातील स्खलनशीलतेची, किडलेपणाची प्रखर कडवट जाणीव विठ्ठलला आहे. कारण तो एका मूल्यांच्या सत्त्वसंपन्न जगात लहानाचा मोठा झाला आहे. त्याच्यावर बालपणी जाणता-अजाणता करंदीकर आजोबा, दादा, दातार मास्तर यांचे संस्कार घडले आहेत, हे संस्कारच त्याला कठोर आत्मपरीक्षणाला प्रवृत्त करतात व आपण आयुष्यात काही कमावण्यापेक्षा खूप काही गमावले, याची विदारक जाणीव त्याला होते. दातार मास्तरांनी स्वाभिमानाने नाकारलेले उद्योगभूषणाचे चरित्र लिहिण्याचे काम विठोबा लाचारीने चार पैसे कमावण्यासाठी पतकरतो, ही त्याच्या स्खलनशीलतेची परिसीमाच होय. मात्र त्याच्याविषयी अनुकंपा वाटण्याचे कारण वेगळेच आहे. अखेरच्या वेळी तो अमेरिकेतून भारतात परत येतो, त्या वेळी त्याच्या बायकोला– गौरीला– परपुरुषापासून झालेल्या मुलाची भारतात होस्टेलवर सोय करण्याची जबाबदारी त्याच्यावर येऊन पडते. ह्या मुलाचा तो प्रत्यक्ष जन्मदाता नाही; पण लौकिक दृष्टया कायदेशीर बाप आहे. या मुलाविषयी त्याच्या मनात नकळत माया निर्माण होते, तो त्याच्यात भावनिक दृष्टया गुंतून पडतो. मुलालाही त्याच्याविषयी भावनिक ओढ वाटते. कारण हा मुलगा आई-वडील असूनही विठोबासारखाच पोरका व अनाथ आहे. त्याच्यात विठोबाला आपले बालपण व उभ्या आयुष्याची वाटचाल दिसू लागते. हे बापलेकाचे जगावेगळे नाते व अगम्य जिव्हाळा हा या आठवणींतला अत्यंत हृदयस्पर्शी, काळीज गलबलून टाकणारा प्रसंग आहे. विठ्ठलाला आपले आयुष्य वाया गेल्याची फार खंत वाटते. आयुष्याच्या प्रत्येक मुक्कामावर आपण स्वत:ला विकत गेलो, ह्याची जाणीव त्याला शरमिंदे करून पोखरून टाकते. तो लेखकाचा अखेरचा निरोप घेताना म्हणतो, " माझा पत्ता शोधून काढून तू मला लिहू नकोस. आता सारंच संपलं आहे. तू लिहिणार कुणाला ? पिशव्या विठोबाला ? अरे, तो तर अनेक ठिकाणी अनेक वेळा मरून गेला आहे. आजोबा, तुझे दादा, मास्तर गेले त्याच वेळी मोठमोठे कपचे उडत गेले. आणि इतर वेळी उरलेले सारे कुजत गेले. आता सारे बस्स. आता आठवणींची जानवी तोडून, स्वत:चे श्राद्ध करून मी चाललो आहे." पिशव्या विठोबाच्या विरोधाभासात्मक पार्श्वभूमीवर दातार मास्तरांची जाज्वल्य तत्त्वनिष्ठा फार उठून दिसते. गडकऱ्यांच्या संदर्भातला एक प्रसंग फार बोलका आहे. गडकरी हे दातार मास्तरांचे दैवत. त्यांच्या नाटकांच्या प्रयोगांत तडजोड केलेली त्यांना बिलकूल खपत नाही. 'एकच प्याला'चा गचाळ प्रयोग पाहताना– त्यांचे अंग संतापाने अक्षरश: थरथरू लागते. मधेच उद्योगभूषणाच्या सत्काराच्या निमित्ताने नाटकात काटछाट केली जाणार, हे कळताच ते त्वेषाने स्टेजवर पायातली नवी कोरी वहाण फेकून मारतात. गडकऱ्यांच्या नाटकांच्या, कवितांच्या आधारे ते स्वत:चे जीवन तपासून पाहात असतात व त्यासाठी त्यांचे अहर्निश लेखन चालू असते. गडकऱ्यांच्या घरासमोरच्या पिंपळाची चार पाने ते श्रद्धेने जपून ठेवतात. अशा एखाद्या श्रद्धाविषयासाठी

प्राण गहाण टाकणाऱ्या ' अरभाट ' माणसांच्या तुलनेत चिल्लर माणसांचे चिल्लरपण जास्तच नजरेत भरते.

पिशव्या विठोबाला आपल्या स्खलनशीलतेची निदान जाणीव तरी आहे; पण बाकीच्या सुखासीन, आत्मतृप्त, मठ्ठ, निगरगट्ट अशा असंख्य चिल्लरांना ती जाणीवही नाही. ती निःशंक मनाने जगत असतात. शरमेने त्यांचे काळीज कधी कुरतडत नाही, की आपण आपले आत्मिक मरण आधीच भोगले आहे, हे त्यांना स्पर्शूनही जात नाही.

अशा चिल्लरांपैकी उद्योगभूषणांचे व्यंग्यचित्र जी. एं. नी अत्यंत धारदार, कडवट, औपरोधिक शैलीत केले आहे. त्या उद्योगभूषणाला पैशाची मगरुरी आहे. पैशाने सारे काही विकत घेता येते, अशी घमेंड त्याला आहे. पण दातार मास्तरांना तो विकत घेऊ शकत नाही. पिशव्या विठोबा मात्र प्रलोभनाला बळी पडतो व लाचारीने ओतप्रोत भरलेले उद्योगभूषणाचे चरित्र लिहून देतो. या उद्योगभूषणाविषयी जी. ए. उपरोधाने लिहितात, ' गावात अलीकडे एका उद्योगभूषणाचा सुळसुळाट झाला होता. म्हातारीची बोरे खाऊन ठिकठिकाणी ढुंगण पुसत जाणाऱ्या कोल्ह्याप्रमाणे उद्योगभूषणांचा अनेक ठिकाणी स्पर्श होता. सार्वजनिक वाचनालय, अंध-अपंगांसाठी शाळा, मारुती मंदिराची धर्मशाळा; रामनाथला वरपर्यंत पायऱ्या या सर्व ठिकाणी उद्योगभूषणाने पन्नास, शंभर रुपये देऊन आपले नाव कोरून घेतले होते.'–फोटो, बातमी, सत्कार या सर्व मार्गांनी ते आपल्या दानशूरत्वाचा डांगोरा पिटतात; पण त्यांच्या कारखान्यातील कामगारांचे पगार थकले आहेत, त्यांचे शोषण केले जाते. या उग्र वस्तुस्थितीने विरोधाभास अधिक ठळक होतो व उपरोधाला धार चढते. या उद्योगभूषणाच्या बायकोच्या निमित्ताने फॅशनेबल उठवळ समाजकार्य करणाऱ्या विशाल महिलांची लेखकाने टर उडवली आहे. ही बाई टेलिफोनवरून भयंकर समाजसेवा करते. आदिवासी मुलींची वेणी घालताना स्वतःचा फोटो काढून घेते. मिरचीपूड कांडणाऱ्या बायकांसाठी ' मंगळागौर मंडळ ', विधवांसाठी हळदीकुंकू करणारे ' सौभाग्य ' मंडळ हे या तथाकथित समाजकार्याचे काही मासले. अशा बायकांची चित्रे रंगवताना जी. एं. च्या उपरोधप्रचुर शैलीला चांगलीच भेदकता येते. आधुनिक फॅशनेबल बायकांचे वर्णन– ' स्त्रिया केस भादरून, ढुंगणाचे रुधिराभिसरण दाखवणाऱ्या पॅंट्स घालून, भर बाजारात स्लिव्हलेस घालून हिंडतात '– अशा वर्णनांतून या बदलत्या जीवनशैलीविषयी चीडच व्यक्त होते. पण हा राग सरसकट आधुनिक जीवनशैलीविषयीचा नसून त्यातल्या थिल्लर, छछोर, सवंग व उनाड वृत्तींविषयीचा आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे.

गौरी, सुषमा या जांभेकरांच्या मुली जे स्वच्छंद आयुष्य जगतात, त्यांचेही उपरोधप्रचुर दृष्टिकोणातून चित्रण येते. गौरीशी विठोबा लग्न करतो, तेव्हा तिला परपुरुषापासून दिवस गेलेले असतात. तिची धाकटी बहीण सुषमा ' पब्लिक रिलेशन्स ' ऑफिसर आहे; पण त्या शब्दांचा आपल्या सोयीनुसार अर्थ लावत, हातरुमाल बदलावा तसे पुरुष बदलत ती गावोगाव हिंडते. त्यात जाति-धर्म-भेद-भाव नाही. स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाचा शोध घेण्यासाठी ती अनेक पुरुषांना जवळ करते व व्यक्तिमत्त्वविकासासाठी सिंगापूरला जाऊन पुरुषांबरोबर मौज करते. यावर लेखकाची प्रतिक्रिया अशी– ' स्वतःचा विकास करणाऱ्या उंडग्या बायकांना हे पूर्वेकडचे देश फार सुपीक असतात. '

याबरोबरच आयुष्यभर भोगाव्या लागणाऱ्या दुःख-यातनांनी, दारिद्र्य, अपमान, पराभव यांनी होरपळून निघालेली, परिस्थितीशरण, अगतिक माणसेही या आठवणींत आहेत. त्यांच्या चित्रणात कारुण्याची आर्त छटा आहे. या अश्राप जिवांना भोगाव्या लागणाऱ्या यातनांबद्दल लेखकाला कळवळा आहे. सर्वांगावर पांढरे कोड फुलल्याने उपेक्षित जीवन जगणारी, शालेय वयात ' ओड टू द वेस्ट विंड 'वर सुरेख निबंध लिहिणारी वृंदा कट्टी आहे. बुद्धीने सामान्य, जाडीभरडी, अंगाने थोराड अशी मंदा केरूर; ती नर्सिंग करून आई, भाऊ यांचा प्रपंच चालवते. पण घरी अठराविश्वे दारिद्र्य असतानाही तिच्या अंगात एक प्रकारची मिजास आहे. ती ' खाजऱ्या ' शब्दांत बोलते. (' चहा नको, घरी आम्ही दूधच घेतो; कलिंगडाच्या फोडी मटणासारख्या दिसतात, म्हणून नको.) पण ऑफिसात पैशाच्या अफरातफरीच्या खोट्या आरोपावरून सस्पेंड झाल्याने, घरीच बसून असलेला बेकार भाऊ हावरेपणाने कलिंगडाच्या फोडी मागून घेतो व बहिणीला आवडतात म्हणून घरीही घेऊन जातो. ही मंदा केरूर अविवाहित प्रौढा असून, एका परधर्मी माणसापासून तिला दिवस गेले आहेत व नायजेरियाला नेतो असे सांगून त्याने

तिला फसवले आहे. तिच्या चमत्कारिक वर्तनाआड तिचे हे वैफल्य दडले आहे.

अशा रीतीने या आठवणींचा बराचसा भाग अरभाट व चिल्लर अशा अनेक व्यक्तिचित्रांनी व्यापलेला आहे. पूर्वार्धातल्या शालेय जीवनाच्या आठवणींमध्ये अनेक शिक्षक, बालमित्र, वडिलधारी मंडळी यांची व्यक्तिचित्रे मिस्किल विनोदाचा, नर्म उपरोधाचा, निष्ठापूर्वक गांभीर्याचा, तर कधी सूक्ष्म कारुण्याचा अवलंब करणाऱ्या ओघवत्या शैलीत येऊन जातात. पुस्तकाचा पूर्वार्ध शालेय आठवणींनी व्यापला आहे. पुढे लेखकाच्या कॉलेजजीवनाविषयी व प्राध्यापकी पेशातल्या नोकरीविषयी मोजकेच, ओझरते तपशील आले आहेत. कारण उच्च शिक्षणाला व शिक्षकी पेशाला आलेला एक प्रकारचा धंदेवाईकपणा, औपचारिक, कोरडी, रोखठोक वृत्ती, त्यामुळे त्यात सांगण्याजोगे हृद्य, उत्कट असे काहीच नाही, ही लेखकाची भावना आहे.

लेखकाने वयाच्या एका विशिष्ट टप्प्यावरून मागे वळून पाहून गतजीवनातील स्मृतींचे केलेले हे साक्षेपी अवलोकन आहे. कित्येकदा त्यात भाष्यवजा प्रतिक्रिया येतात. जी. एं. च्या अंत:करणात जे भावबंध खोलवर रुजले आहेत, त्यांच्या स्मृती इथे आल्या आहेत. जी. एं. ची या लेखनामागील भूमिका त्यांच्या अन्य लेखनाप्रमाणेच आत्मशोधाची आहे.

पुस्तकाच्या उत्तरार्धात हा आत्मशोध प्रामुख्याने चिंतनाच्या पातळीवरून घेतला गेला आहे. हा उत्तरार्ध मुख्यत: वियोगाच्या हुरहूर लावणाऱ्या, आर्त, उत्कट आठवणींनी व्यापलेला आहे. त्यात जिवलग व्यक्तींचे वियोग तर आहेतच; पण मुख्य म्हणजे एक नीतिमूल्याधिष्ठित सांस्कृतिक विश्व लयाला गेल्याची शोकात्म खंत आहे. बदलत्या कालस्थितीनुसार जे मूल्यांचे अध:पतन होत आहे, त्याविषयीची व्याकूळ जाणीव त्यात आहे. आधुनिक काळात जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांना एक प्रकारचे बाजारू, उपरे व औपचारिक स्वरूप आले आहे. जुन्या मूल्यांना काहीच अर्थ उरलेला नाही. सनातन जीवनशैली केव्हाच मोडीत निघाली आहे. सर्वत्र नीतिमूल्यांची पडझड तत्त्वनिष्ठांची पायमल्ली होते आहे. सांस्कृतिक जगाला उद्ध्वस्त अवकळा आली आहे. त्याचे भग्न अवशेषही नष्ट होत चालले आहेत. जुन्या पिढीतली एकेक माणसे झाडावरच्या पिकल्या पानांसारखी गळून पडत आहेत. हे वियोगाचे दु:ख तर आहेच; पण त्यापेक्षाही तो स्वाभिमान, पीळ, सत्त्व माणसांमध्ये आता उरले नाही. सर्वत्र भ्रष्टाचाराचा बुजबुजाट आहे. याचे वैफल्य अधिक आहे, दु:ख केवळ पानगळीचे नाही, तर तो संस्कृतीचा अश्वत्थ वृक्षच आता उन्मळून पडण्याचा धोका जाणवतो आहे. अशा प्रकारच्या मूल्यऱ्हासाच्या जाणिवेचा अंतस्थ सूर ह्या स्मृतिप्रवाहाखालून वाहतो आहे. पुस्तकाचा उत्तरार्ध हा वियोग, विनाश, उद्ध्वस्तता व वैफल्य यांच्या घनदाट छायेने झाकळून गेला आहे. बालवयाची प्रसन्न, सोनेरी, कोवळी उन्हे आता काळवंडून गेली आहेत. गाव पूर्वीचा राहिला नाही, माणसे पूर्वीची राहिली नाहीत; ती जीवनमूल्ये व निष्ठा आता आदर्शातही उरल्या नाहीत, ह्याची व्याकूळ खंत लेखकाच्या संवेदनेला व्यापून राहिली आहे. ह्या खिन्नतेतून, व्याकुळतेतूनच अखेरचे आत्मचिंतन जन्मले आहे. सारे काही संपत आले, पण कशाचाच अर्थ गवसला नाही. झाडावरचे प्रत्येक पान गळून पडताना 'का ते समजत नाही' असे उसासे टाकतच गळून पडते. माणसे जन्मतात, आयुष्य जगतात व अखेर मरून जातात, पण अस्तित्वाचा अर्थ काही उलगडत नाही. जीवन जगून संपते, पण त्या जगण्याचा अर्थ अखेरपर्यंत काही कळत नाही. का ? कशासाठी ?— हे अस्तित्वाचे यक्षप्रश्न अथपासून इतिपर्यंत अनुत्तरितच राहतात.

जी. एं. च्या कथावाङ्मयाप्रमाणेच त्यांच्या आठवणींमध्येही हा अज्ञेयवादी सूर पुन:पुन्हा आळवलेला दिसतो.

मानवी भावविश्व व त्याबद्दल उदासीन असलेले निसर्गचक्र यांच्यातील ताण व्यक्त करणारा, अनाकलनीय नाते शोधणारा एक प्रगल्भ असा चिंतनानुभव या भागात साकार झाला आहे. मानवी ज्ञानाच्या व अज्ञानाच्या सीमारेषा परस्परांना स्पर्श करीत असलेल्या येथे दिसून येतात. 'ॲलिस इन वंडरलँड' मधल्या ॲलिसच्या अद्भुत सृष्टीपासून ते भगवद्गीतेतील उत्पत्ती-स्थिती-लय ह्या सृष्टिचक्राच्या तत्त्वापर्यंत आपल्याला सहजतेने घेऊन जाणारा एक सुसंगत व विलक्षण अर्थपूर्ण असा मानसिक अनुभव येथे समूर्त झाला आहे. त्यातून कलेविषयी अभंग निष्ठा बाळगणाऱ्या एका चिंतनशील, कलावंत मनाची जडणघडण त्यातील

जीवनानुभवाच्या समृद्धीसह प्रत्ययास येते.

'सारे विश्व व्यापून राहिलेला एक अश्वत्थ वृक्ष कुणी तरी गदागदा हलवत आहे आणि लहानमोठी पाने वाऱ्याबरोबर क्षणभर भिरभिरून कुठच्याकुठे नाहीशी होत आहेत'– ही पानगळीची, आठवणींतल्या अनेक निकटवर्तीयांच्या मृत्यूची, वियोगाची, विनाशाची जाणीव लेखकाला अंतिम पर्वात व्यापून राहिली आहे. 'तुम्ही सगळीच पत्त्याची पाने आहात!', 'ॲलिस इन वंडरलँड' मधल्या ॲलिसचे हे उद्गार. ही पत्त्याची पाने लेखकाच्या स्मृतिचिंतनात अश्वत्थाची पाने होतात. आणि एकेक गळून पडतात. करंदीकर आजोबा, अप्पा काळे व त्यांची बहीण, दादा, दातार मास्तर (मास्तरांनी आणलेली गडकरी यांच्या अंगणातली पिंपळाची पाने उडून गेली. त्यांतील मला मिळणारे पानदेखील गेले. आणि मी स्वतः एक चिल्लर पानदेखील वाऱ्यावर उडून जाईन.) पिशव्या विठोबानेदेखील देहमरणाआधीचे एक आत्मिक मरण भोगले आहेच. पिशव्या विठोबा हे मूल्यऱ्हासाचेदेखील मूर्तिमंत उदाहरण आहे. आणि या एका पिढीच्या नष्ट होण्याशी सांस्कृतिक पतनाचा इतिहासही जडला आहे. काळाच्या ओघात जी स्थित्यंतरे घडत गेली, त्यांत मूल्यांचा ऱ्हास आहे. ही 'अरभाट' माणसे केवळ देहानेच या जगातून नाहीशी झाली नाहीत, तर आपल्याबरोबरच आपले मूल्यांचे जगही घेऊन गेली, ह्याची एक खंत– जीव व्याकूळ करणारी विषण्णतेची जाणीव व त्यातून उमललेले आत्मचिंतन, असे याचे स्वरूप आहे, या आठवणींचे अंतिम तात्पर्य म्हणजे जन्म-मृत्यूचे रहस्य अज्ञात असल्याची, अज्ञानाची जाणीव– प्रत्येक पान गळून पडताना 'समजत नाही, समजत नाही' असा उच्छ्वास टाकते आहे.

'विक्राळ दातांची भीषण चक्रे अविरत फिरत आहेत व सारेच काही त्यात चिरडले जाऊन नष्ट होत आहे. बस्स एवढेच. कालौघापुढे साऱ्यांचाच विध्वंस होतो. रानडुक्कर मुसंडी मारत असता स्वतःजवळ स्टॉपवॉच ठेवत नाही, की त्याच्याजवळ नकाशा असत नाही, की त्याच्याजवळ साधुसंतांची एक आणि दरोडेखोरांची एक अशा स्वतंत्र याद्याही असत नाहीत. चक्राच्या विक्राळ दातांत सत्पुरुष व दुष्ट, वध करणारे व वधाला बळी पडलेले क्षुद्र मानव आणि युगंधर सारेच चिरडले जातात. फरक एवढाच, की क्षुद्र मानवाची राख अथवा माती होते आणि युगंधराची अवतारसमाप्ती होते.' –अशी विनाशाची, सर्वसंहाराची जाणीव या चिंतनाला व्यापून आहे.

हिंदू अध्यात्मविचारातील मिथ्यत्व व भ्रामकताही इथे लेखकाने जाणवून दिली आहे. कृष्णाने कुरुक्षेत्रावर अर्जुनाला उपदेश केला, त्या गीतेतील तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात हे आत्मचिंतन प्रकट होते, 'वृक्षामध्ये अश्वत्थ मी. अश्वत्थः सर्व वृक्षाणाम्... काही विचारायला तुझ्याकडे आता यायचे ते अगदी कोडगेपणानेच. हे सारे जाणून घेण्याचे तुला प्रयोजनच काय? मी सर्वत्र आहे, हे तू जाण. तेवढेच बस्स आहे.'– अशी एक टपली तू प्रत्यक्ष अर्जुनालाच मारली आहेस. तेव्हा तू काय मला पायरीवर पाऊल टाकून देणार?–

तू सर्वहर, सगळ्यांचा मृत्यू आहेस, भविष्यकाळी उद्भव आहेस, हे सारे ठीक आहे. पण हे सारे आहे तरी कशासाठी? आधी सगळ्यांना जन्माला घालायचे, त्याचे भोग त्यांना भोगू द्यायचे आणि शेवटी मी साऱ्यांना आधीच मारले आहे असे म्हणायचे'– यातली विसंगती जाणवून लेखकाला हे सारेच तत्त्वज्ञान म्हणजे विचारांची निरर्थक गुंतवळ वाटते.

'आम्हाला जन्माला न येण्याचे कधी स्वातंत्र्य होते का? जगण्यातील पापपुण्याचे जे नियम तुला मान्य आहेत, त्याची आम्हाला कसली तरी जाण होती का? आणि शेवटी मरण तरी न स्वीकारण्याचे आम्हाला स्वातंत्र्य होते का?– आधुनिक अस्तित्वविचाराला समांतर असे हे प्रश्न लेखकाने या संदर्भात उपस्थित केले आहेत. त्यांची उत्तरे हिंदू अध्यात्मात मिळत नाहीत.

'अर्जुना, तू लढ, कारण मी सगळ्यांना आधीच मारलं आहे. तू नाममात्र हो.'– एवढे अमर्याद सामर्थ्य असणाऱ्याला कुणाची तरी नाममात्र म्हणून का बरे गरज वाटावी?'– हा लेखकाचा प्रश्न. त्याची आणखी चिकित्सक प्रतिक्रिया अशी: 'प्रत्येक जीव जन्माला येत असताना आपल्या मृत्यूचे गाठोडे घेऊन येत असतो. तो जगत असतानाच एकेक कण मरत असतो. मग मी सगळ्यांना आधीच मारले आहे, ही शेखी कशासाठी? –जन्मलेल्या जीवाला मी मरणमुक्त केले आहे असे एखादे उदाहरण असले, तर ते प्रौढीने सांग. जे अटळ आहे ते आपण घडवणार आहे, हे कसले सांगणे आहे? बरे, सगळेच जण नाममात्र असतील, तर त्यांना श्रेय

अनुक्रमणिका

व दोष का द्या ? मग पुण्य, पाप ठरवायचे, ते तरी कशाच्या आधारावर ? त्यात तरी काही सुसंगती आहे का ?–' अशा रीतीने हिंदू अध्यात्मविचारातील पापपुण्याच्या कल्पना सारख्याच निरर्थक व विसंगत ठरतात. जी. एं. च्या दृष्टान्तकथांमध्ये जो तात्त्विक आध्यात्मिक आशय कथेच्या गाभ्याशी आढळतो, त्याचे प्रकट चिंतनपर स्वरूप या आठवणींत आले आहे.

'मायाविश्वातील खऱ्या मारीचाला पाहण्याचा प्रयत्न केला, तर भाबड्या कांचनमृगांचा कळपच समोरून गेला' अशा प्रकारे अंतिम सत्याच्या शोधात अखेर भ्रामकताच पदरी येते. जी. एं. च्या दृष्टान्त-कथांचा तात्त्विक सूर असाच आहे.

मानवी अस्तित्वाचे अंतिम सत्य अखेर अनाकलनीयच राहते. अस्तित्वाचा अर्थ सापडत नाही, जगण्या-मरण्याचे प्रयोजन गवसत नाही; सर्व तत्त्वचिंतनाचे, ज्ञानप्राप्तीचे सार अखेर अज्ञान हेच आहे, हाच या साऱ्या चिंतनाचा मथितार्थ आहे. 'माझ्या रानगडद अज्ञानाकडे तू दुर्लक्ष कर. पण तू दिवस, महिना, वर्ष या मापनातील काळ आहेस, फसवणाऱ्यांमधील दूत आहेस. मग कदाचित तू माझ्या अज्ञानातील मध्यबिंदू असशील.'– असे तो परमेश्वराला म्हणतो. भवसागर तरून नेणारा, मुक्तिदाता या ईश्वराविषयीच्या कल्पना मिथ्या आहेत. परमेश्वरही मिथ्याच आहे. अखेर अज्ञान, अज्ञानाचे भान असणे हाच अस्तित्वाचा आधार आहे. 'हे अज्ञान आहे म्हणूनच मी अस्तित्वात आहे. ज्ञानानंतर माझे मीपण राहणारच नाही. म्हणून माझ्या अज्ञानातील संशयाला संरक्षण दे. O Lord, protect my doubt...' अशी त्याची जगन्नियंत्या ईश्वराला विनवणी आहे. मुळात ईश्वराच्या अस्तित्वा-विषयी साशंकता आहेच. तेव्हा हा श्रद्धेचा प्रवास नव्हे. मूळावरच घाव घालणारी कठोर चिकित्सा आहे. जी. एं च्या दृष्टान्तकथांमधल्या निरीश्वरवादी साधकाची संशयात्म्याची भूमिका इथे तत्त्वचिंतनाच्या साक्षात पातळीवर प्रकटली आहे.

योगवशिष्ठातल्या काकराज भुशुंडाप्रमाणे या साधकाला स्थितप्रज्ञही होता येत नाही. भुशुंडाच्या बाबतीत सुखदुःखाचा प्रश्नच अप्रस्तुत आहे. कारण तो आत्मानंदात स्थिर होऊन राहिला आहे. त्याला लाकूड, सुंदर स्त्री, गवत, हिम व आभाळ सारखेच आहे. तो सर्वांकडे निर्विकार समभावाने पाहतो, म्हणून सुखाने पूर्ण झाला आहे. पण सामान्य माणसाला हा समभाव साधणार नाही लाकूड, गवत, स्त्री यांमुळे त्याला भिन्नभिन्न संवेदना जाणवतात. व त्या सुखद वा अप्रिय असू शकतात. 'रंगारंगांतील फरक नष्ट होऊन सारेच रंग दृष्टीला एकच वाटावेत हा रंगांधळेपणा की जीवाची पूर्णावस्था ? की शिलावस्था ?–' लेखकाचा काकराज भुशुंडाला हा सवाल आहे.

'आधी शिक्षा, नंतर न्यायनिवाडा' हे तत्त्व ॲलिसच्या अद्भुत विश्वाप्रमाणेच या जगालाही लागू आहे. आपल्या आयुष्यात तसल्याच गोष्टी अनेकदा घडतात. नंतर दूर कुठेतरी आपल्या सगळ्या कृत्यांचा, कर्मांचा हिशोब होतो. पण त्याआधीच जगत असता आपली शिक्षा सुरू झालेली असते.

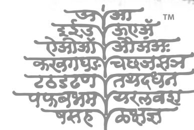
लेखकाच्या या आठवणींतही, 'प्रवासी' या दीर्घ दृष्टान्तकथेतल्याप्रमाणे, भ्रामकतेचे तत्त्वज्ञान सूचित करणारी आरशांची प्रतिमा आली आहे. त्यात खरे–खोटे आरसे, आरशांतल्या मिथ्या भ्रामक प्रतिमा, आरशांच्या या जगावरचा मायावी पडदा यांचा संदर्भ आला आहे. ॲलिसला केव्हाही 'Let us Pretend' असे म्हणून आरशातल्या घरात सहज जाता येते. त्या-विषयी लेखक म्हणतो; 'काही वेळा खरे जग कोणते, आरशातले जग कोणते, हेच उमगत नाही. इकडे काही वेळा अशा घटना घडतात, की आपण आरशात गेलो की काय, अशी शंका वाटते. तर काही वेळा जर कल्पनेने आरशात गेलो, तर क्षणातच अगदी इथल्या जगातील घटनेप्रमाणे काहीतरी विषारी– कठोर विषारी घडते, तेथील तरल वातावरण नष्ट होते. आणि पुन्हा मी या ठिकाणी येऊन पडतो. ॲलिस, आमची खरी अडचण अशी, की आम्ही इकडे नाही व पूर्णपणे आरशात नाही; तर मध्येच काचेतच अस्ताव्यस्तपणे अडकून पडलो आहोत. आमच्या बाबतीत एकच आरसा असत नाही. एका मोठ्या आरशासमोर दुसरा एक आरसा असतो. आरशातील अनेक जगे. आमची अनेक चित्रे. मग त्यात खरी खोली कोणती ? आरशातील कोणती, आरशातील कोणता मी खरा, हे काहीच कळत नाही. व मी भांबावून जातो,' अशा प्रकारे या जगात वावरताना अनुभवाला येणारी– भ्रामकता; खरे–खोटे याविषयीचा संभ्रम, अज्ञान यांमुळे अंतिम अस्तित्वाचे सत्य गवसत नाहीच. झाडा-वरून गळून पडणारे प्रत्येक पान 'काही समजत नाही'

अनुक्रमणिका

हाच उच्छ्वास टाकत असते. आणि अखेर हाच साऱ्या आयुष्यभराच्या धडपडीचा, जन्म-मृत्यू रहस्याचा, अस्तित्वशोधाचा अंतिम अर्थ आहे, अर्थ नाही हाच अर्थ आहे. त्यातून आत्मरूपाविषयी मनात संभ्रम निर्माण होतो. जी. एं. चे कथालेखनही ह्याच आत्म-शोधाच्या प्रेरणेतून, विश्वरचनेचे गूढ व त्यातील मानवाचे स्थान यांचा शोध घेऊ पाहणाऱ्या कलावंताच्या भूमिकेतून घडले आहे.

या आठवणींची शैली साधीसुधी, अनलंकृत व अनौपचारिक आहे. वाचकाशी ती थेट संवाद साधते. त्यात प्रतिमा-प्रतिकांची गुंतागुंत, जटिलता फारशी नाही. तिचे स्वरूप घरगुती, अनौपचारिक आहे. सुरुवातीच्या शालेय आठवणींमध्ये निर्मळ विनोद, प्रसन्न मिस्किलपणा, तल्लख बुद्धिमत्तेची चमक, सौम्य मर्मभेदी उपरोध आहे. उत्तरार्धात उथळ व दांभिक व्यक्तींची व्यंग्यचित्रे रंगवताना हा उपरोध कडवट, प्रखर धारदार बनतो. ही शैली पुस्तकाच्या अखेरच्या भागात गंभीर तत्त्वज्ञानाचा आश्रय घेते. पण ते कोरडे, पंडिती वळणाचे तत्त्वज्ञान नव्हे. हे भावस्पर्शी चिंतन आहे. इथे तत्त्व-चिंतनाला काव्यात्मतेचा परिसस्पर्शही लाभतो. मृत्यूच्या जाणिवेने येणारी व्याकुळता त्यात आहे. सर्वव्यापी मृत्यूचा, विनाशाचा एक अटळ विळखा या तत्त्व-चिंतनाभोवती आहे. मृत्यूपुढे सारीच तत्त्वज्ञाने पोकळ व निरर्थक ठरतात, असा अंतःसूर या चिंतनातून वाहतो आहे. या शैलीवैशिष्ट्यांनी 'माणसे : अरभाट आणि चिल्लर' हे पुस्तक मराठी वाङ्मयात अपूर्व ठरले आहे. आणखीही एका दृष्टीने या पुस्तकाचे महत्त्व आहे. हे पुस्तक म्हणजे जी. एं. च्या कलावंत-व्यक्तिमत्त्वाच्या जडणघडणीचा हृद्य आलेख आहे. ह्यातून त्यांच्या बाल्या-वस्थेतील, विद्यार्थिदशेतील निरागस, चिकित्सक, कुतूहलजनक वृत्तिधर्मापासून ते प्रौढावस्थेतील प्रगल्भ, चिंतनशील जीवनजाणिवांपर्यंतचा मानसिक प्रवास उलगडत जातो. एका कलावंतमनाच्या संवेदनस्वभावाची जडणघडण त्यातून स्पष्ट होते. कथांच्या निर्मिति-बीजांची सर्जनभूमी गवसू लागते. दृष्टान्तकथांमागचे तात्त्विक अधिष्ठान अधिक स्पष्ट होते. सारांश, जी. एं. च्या कथानिर्मितीमागील कलावंत-व्यक्ति-मत्त्वाचा शोध घेण्याची एक वाट हे पुस्तक दाखवून देते.

* *



अनुक्रमणिका

आधुनिक काव्यातील 'ईश्वर'

नीलिमा गुंडी

मराठी काव्याच्या प्रवाहाला सुरुवातीपासूनच ईश्वरभक्तीचा संदर्भ निगडित आहे. हा संदर्भ आधुनिक काव्यात काळाच्या रेट्यानुसार कधी कधी कसा कसा बदलत गेला, याचा आढावा वाङ्मयेतिहासाच्या दृष्टीने उद्बोधक ठरावा, तसेच काव्यगत 'ईश्वर'-संकल्पनेचा शोध सांस्कृतिक दृष्ट्याही वेधक ठरावा.

आधुनिक काव्याची वैचारिक पार्श्वभूमी

काव्यगत प्रतिमांचा अर्थ लावताना समाजमनाची वैचारिक जडणघडण लक्षात घ्यावी लागते. कारण या प्रतिमांच्या घडणीमागे समाजाची सांस्कृतिक मूस नकळत कार्यरत असते. आधुनिक काव्यामागील ही सांस्कृतिक मूस घडवणाऱ्या काही महत्त्वाच्या बाबी म्हणजे विसाव्या शतकाच्या उदयापूर्वी नीत्शे या जर्मन तत्त्ववेत्त्याने "God is Dead" असे केलेले विधान, मार्क्स-रसेल यांचे निरीश्वरवादी विचार, सार्त्र-कामू यांचे अस्तित्ववादी चिंतन, स्वातंत्र्य-समता-बंधुता या सामाजिक मूल्यांचा स्वीकार, तसेच जीवनविषयक विज्ञाननिष्ठ प्रवृत्तिवादी दृष्टिकोणाचा अंगीकार इत्यादी होत.

संस्कृतीच्या वाटचालीत आकाराला आलेली आणि समूहमनाने मोठ्या प्रमाणावर स्वीकारलेली 'ईश्वर' ही एक काव्यात्म प्रतिमा होय. आधुनिक काळातील बदललेल्या सांस्कृतिक वातावरणात ही प्रतिमा घडणे-मोडणे अपरिहार्यपणे चालू राहिले.

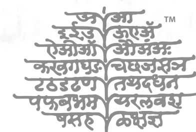
अभंग : वेगळी परंपरा

अनेक आधुनिक कवींनी अभंग या छंदाचा हेतुपूर्वक वापर केलेला दिसतो. संतकवींच्या अभंगशैलीचा योग्य तो बाज राखून लिहिलेल्या अशा अभंगांत एकीकडून परंपरेचे ऋण स्वीकारले गेले व त्याचवेळी कधीकधी परंपरेशी असलेले विरोधाचे नातेही अर्थपूर्ण रीत्या व्यक्त झाले. आधुनिक कवितेचे जनक असलेल्या केशवसुतांना 'मूर्तिभंजन' या शीर्षकाची कविता अभंग छंदातच लिहावीशी वाटली, हे याचेच उदाहरण होय.

गोविंदाग्रजांचे 'अनामिकाचे अभंग' देखील काही ठिकाणी लक्ष वेधून घेतात. सर्वसामान्यपणे गृहीत धरली जाणारी 'तारक/उद्धारक' परमेश्वराचीच प्रतिमा येथेही आहे. त्याच्याशी कधी विनवणी तर कधी सलगी करीत बोलताना मधेच तिरकस सूरही मिसळला आहे. "धन्य धन्य माझे पाप । तुज आणिल आपोआप ।" हे उद्गार वाचताना गोविंदाग्रजांमधील 'बाळकराम'च बोलत आहेत, असे वाटते. त्यात भाबड्या श्रद्धेला छेद तर जातोच, त्याचबरोबर पापाविषयीची पार्थिवत्वाशी निगडित जाणीव काहीशा गौरवाने व्यक्त करणारी वृत्ती ठसा उमटवते. "देणें घेणें हातोहात । उधारीची नाहीं बात ।" या ओळीतही पुनर्जन्म, कर्मसिद्धान्त वगैरे कल्पनांना व्यवहारवादी रोखठोकपणे नाकारलेले दिसते. 'अनामिकाचे अभंग' लिहिताना कविनाम व्यक्त न करावेसे वाटणे, याचे कारण या भावना कवीशी व्यक्तिगत रीत्या जोडल्या जाव्याशा न वाटणे; हेही असू शकेल.

माधव जूलियनांचे १९३५ मध्ये लिहिलेले 'फटकळ अभंग' शीर्षकापासूनच उठून दिसतात. परमेश्वराशी राग, रुसवा, भांडण हे अनुभव तुकारामांच्या अभंगांतही होते. स्वतःकडून समष्टीकडे वळणे, हा तुकारामांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा झालेला आंतरिक विकास त्यांच्या अभंगांतून जाणवतो. जूलियनांच्या अभंगांचे वळण या प्रकारचे असले, तरी त्यामागे भावनांच्या स्फोटापेक्षा तर्कशुद्धता जास्त आहे. तसेच सामाजिक वास्तवाच्या जाणिवेतून न्याय, समता या आधुनिक मूल्यांचा कविमनाला झालेला स्पर्श त्यांत उतरला आहे. "तुझ्या नामाचा हा विचित्र महिमा, केवि न्यायसीमा ओलांडी रे", या प्रश्नामागे हीच बौद्धिक जाग आहे. "माझ्या एकट्याचा कशाला उद्धार ? राहिला संसार करोडांचा ।" असे म्हणत इहवादी

अनुक्रमणिका





वृत्तीच्या काळात हा कवी 'मोक्षदायी' ईश्वराकडे पाठ फिरविताना दिसतो. कवीच्या मनातील ईश्वर पारंपरिक चौकटीत बंदिस्त राहिलेला नाही; याची खूण यात दिसते.

कुसुमाग्रजांच्या "विशाखा" संग्रहातील 'देवाच्या दारी' ही कविता अभंग छंदातील आहे. 'क्षमावंत', 'दयावंत' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या ईश्वराचे अनुभवाला येणारे विपरीत रूप कवीला अस्वस्थ करीत आहे; हे त्या कवितेतून दिसते. वास्तवाविषयीचे डोळस भान आल्यावर जीवनातील विसंगतींची जाण झाल्यामुळे कवीला ईश्वरी महिम्याची पुराणे 'अर्थहीन तराणे' वाटतात. अशा भावस्थितीतून जाताना कवी ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयी उदासीन होत जातो आणि त्याच वेळी त्याचे स्वतःच्या अस्तित्वाचे समग्र भान क्रमाक्रमाने विकसित होत राहते. "माझ्या जीवनाचा, मीच शिलेदार" या शब्दांमधून कवीमधील अस्मितेचा हा स्फुल्लिंग जाणवतो. येथे 'मी' च्या जाणिवेत आता एकाकीपणाची अगतिकता उरत नाही. व्यक्तीच्या अस्मितेला कोंब फुटणे, ही गोष्ट लोकशाहीवादी विचारांची रुजवण व्हायला उपयुक्तच मानावी लागते. ईश्वरापुढे स्वतःला कमी लेखून दान मागण्याचे नाकारणारी अशी जीवनविषयक स्वाभिमानी, कणखर वृत्ती पुढेही मराठी कवितेत ठळकपणे उठून दिसते.

साम्यवादाचा प्रभाव

या शतकात मार्क्सच्या विचारांमुळे धर्मकल्पनेला बसलेला हादरा, ही एक महत्त्वाची घटना मानावी लागते. या घटनेचे पडसाद मराठी काव्यात थोडेफार उमटलेले दिसतात. उदा., अनंत काणेकर यांची 'दोन देवभक्त' ही कविता. हे दोन देवभक्त म्हणजे मालक आणि मजूर; जे आपापल्या सामाजिक हिताच्या दृष्टीने देवाकडे मागणे मागतात. शेवटी कवितेतील मजुराला मालकधार्जिण्या ईश्वराची मूर्ती गिरणीच्या धुराड्यात टाकून द्यावीशी वाटते. तेव्हा सामाजिक, आर्थिक विषमतेच्या प्रश्नांबाबतचे देवाचे निष्क्रियपण त्यातून सूचित होते.

वसंत वैद्य यांच्या "बहर" मधील कवितांवरही मार्क्सच्या धर्मसंबंधित विचारांचा प्रभाव स्पष्ट जाणवतो. उदा., "आपदा न झाली जरी माझी दूर
कमी दुःखभार झाला मात्र
विचारिलें– 'काय मद्याचें या नांव ?'
म्हणाले– 'या देव संबोधिती' !"
–('देव')

"बहर" मधील काही छोट्या पद्यांमध्ये कवीची ईश्वरविषयक मते काहीशा रोखठोकपणे गद्यवजा शैलीत मांडलेली आढळतात. त्यात अश्रद्धेचा पीळदारपणा, त्यातील तीव्रोत्कट भावानुभव येत नाहीत.

कालोचित नवा अर्थ

ईश्वरप्रतिमेला कालोचित नवा अर्थ देण्याची धडपडही या कालखंडात चालू असलेली दिसते. त्यामुळे भारतीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीच्या काळात 'स्वतंत्रता-देवी'ची वि. दा. सावरकरांनी निर्माण केलेली प्रतिमा येथे आठवते. त्यात "मोक्ष मुक्ति हीं तुझीच रूपें, तुलाच वेदांती; स्वतंत्रते भगवती! योगिजन परब्रह्म वदती" अशा शब्दांत अध्यात्माची परिभाषा वापरून 'स्वातंत्र्य' या आधुनिक मूल्याचे आवाहन व्यापक पातळीवर पोहोचविण्याचा प्रयत्न दिसतो. नव्या विचारांसाठी जुनी प्रतीके वापरण्याची ही पद्धत म्हणजे परंपरेचे उन्नयन करण्याचा प्रयत्न ठरतो.

निसर्गात ईश्वर

ईश्वराची मूर्ती जडत्वामुळे मलीन होते. कर्मकांडाच्या भोवऱ्यात सापडते; हे ओळखून भारतीय तत्त्वज्ञानात निर्गुण-निराकार ईश्वराची प्रतिमा स्वीकारलेली आहे. या निर्गुण ईश्वराला निसर्गाच्या रूपांमध्ये पाहण्याची प्रवृत्ती वैदिक सूक्तांमध्ये दिसते. आधुनिक काव्यातही भा. रा. तांबे, बा. भ. बोरकर, मंगेश पाडगावकर यांच्या काव्यात अशा सश्रद्धतेचा सूर सतत निनादत राहिला आहे.

रूढ अर्थाने शिक्षित नसलेल्या शेतकरी कवयित्री बहिणाबाई चौधरी यांच्या गीतांमधेही याच वृत्तीच्या खुणा दिसतात. निसर्गाच्या वेगवेगळ्या ऋतूंतील व प्रहरांतील रूपाशी एकतान होऊन जगताना त्या पंचमहाभूतांतील परमेश्वर संवेदनांद्वारा जाणून घेतात आणि 'आभायाच्या आरपार' असलेला ईश्वर असा भेटला की "अरे देवाचं दर्सन, झालं झालं आपसुक" ('माझी माय सरसोती') असे उद्गार स्तिमित होऊन काढतात. मंगेश पाडगावकरांनाही "मी कधींच नाहीं म्हटलें कीं तूं दे मज दर्शन" ('दर्शन') असे म्हणावेसे वाटते कारण निसर्गाच्या विभ्रमांत, अस्तित्वाच्या स्पंदनांत त्यांना ईश्वराचा प्रत्यय येत राहतो.

मर्ढेकरांची कविता

नवकाव्याचे प्रवर्तक ठरलेल्या बा. सी. मर्ढेकरांच्या " कांहीं कविता " (१९४७) मध्ये अभंगांची वेगळी परंपरा चालू राहिलेली दिसते. (त्यांच्या हस्तलिखिताला ' नाठाळ गाथा ' असे नाव होते.) त्यांच्या अभंगांना महायुद्धोत्तर सांस्कृतिक जीवनातील श्रद्धाभंगाचा संदर्भ आहे. विज्ञानाची कास धरून भौतिक प्रगती घडवली तरीही विषमतेवर तोडगा निघत नाही. त्यामुळे रस्त्यावर अर्धनग्न होऊन भीक मागणाऱ्याला पाहून मर्ढेकर व्यथित मनाने विचारतात, " देवा, ऐशी भूक कासया दिलीस ? "

मर्ढेकरांच्या कविमनाला झोंबणारे प्रश्न केवळ सामाजिक वास्तवाशी निगडित नाहीत.

" कैसा बांधिला देखावा । जननमरणांतून देवा,
कुशीकुशींत गिलावा । रक्तमांसीं ? ॥
का हे बांधकाम सुंदर । फक्त नश्वरतेचें मखर
अथवा दर्शनी महाद्वार । मिथ्यत्वाचें ? ॥ " हे

त्यांचे प्रश्न तत्त्वज्ञानाशी नाते सांगणारे सनातन प्रश्न आहेत.

त्यांनी देवासाठी वापरलेल्या संबोधनांतून आणि विशेषणांतून त्यांच्या मनातील ' ईश्वर ' प्रतिमेचा आकार जाणता येतो. कधी कधी ते ईश्वर, देव अशा पारंपरिक शब्दांऐवजी ' तू ' या सर्वनामाचा वापर करतात. तर कधी ' जगजेठी ', ' सर्वसाक्षी ', ' कृपावंत ' अशा रूपांतील ईश्वराचा अनुभव प्रत्यक्षात त्या विशेषणांना इमान राखणारा येत नसल्यामुळे खंत व्यक्त करतात. ' ढोरांचाच कान्हा ', ' फत्तरातला देव ' हेच त्याचे रूप जळजळीतपणे जाणवावे; याचा रागही त्यांच्या कवितेत प्रतिबिंबित होतो.

मर्ढेकरांच्या " कांही कविता " नंतरच्या काव्यातही अनेक ठिकाणी ईश्वराचा संदर्भ वेगवेगळ्या वजनाने आला आहे. ' फक्त तुझी जर दगडी भिवयी ' या कवितेतील,

" कधी जन्मली पृथ्वी ? जमल्या,
निळ्या वायुच्या लगडी सलग,
कधीं ? कधी अन् जडतेला त्या
मनामनाचें आलें पोत ?" या ओळींतील

प्रश्न वाचताना त्यांची तीव्र बुद्धीने धारदार झालेली जाणीव लक्षात येते. एकाच वेळी विज्ञाननिष्ठा आणि अपार्थिवाची ओढ असल्यामुळे हे घडले आहे.

मर्ढेकरांच्या काव्यात देवाकडे जे मागणे आहे, त्यात जीवनातील श्रेयाचा समावेश आहे. ' स्थिर वाटोळ्या तेजाचा क्षण ', ' सामर्थ्याचा स्वर ', ' शततारकांचा पुंज ', ' द्रौपदीचे सत्त्व ' या प्रतिमांतून हे श्रेय प्रकाशात येते. येथे मागणे मागताना अपेक्षाभंगाची शक्यता तर गृहीत आहेच, कारण परमेश्वराच्या अस्तित्वाविषयी भाबडी श्रद्धा कवीने बाळगलेली नाही. (" नाही ठेविला हातचा ") अशा श्रद्धेच्या अभावामुळे ' करुणा ' वगैरे प्रचलित कल्पनांची कवीने ' देवाजीनें करुणा केली ' या कवितेत खिल्ली उडविलेली आहे. उदा., " करील जर का करुणा देव । बिचकुन होतील हिरवीं भातें ! " तसेच कविमनात ' पातकांचे क्रिस्टल ' आहेत. फ्रॉइडच्या मानसशास्त्रीय संशोधनामुळे ' शुद्ध मन ' वगैरे अध्यात्मातील अटी अशक्यप्राय ठरल्या आहेत. अशा वेळी " जेथे जातो तेथे । मी माझा सांगाती । " अशी स्वतःला उभारी देत " या दुःखाच्या कढईची गा, अशीच देवा घडण असू दे ", असे ' विपरीत ' दान कवीने कधी मागितले तर ते अनपेक्षित वाटत नाही.

मर्ढेकरांच्या मनातील ईश्वर हा पार्थिव-अपार्थिवाचा गुंता निर्माण करणारा, तो गुंता जाणून घ्यायची इच्छा देऊन प्रत्यक्षात त्यामागील सूत्रे मात्र माणसाच्या हाती न देणारा असा आहे.

मर्ढेकरांचा वारसा

मर्ढेकरांच्या काही वृत्तिवैशिष्ट्यांचा वारसा आरती प्रभूंकडे आलेला दिसतो. " आण माझ्या डोळियांची, पापणी ठेवीन जागी " म्हणणारे मर्ढेकर आणि " व्रतस्थ माझी फक्त पापणी " म्हणणारे आरती प्रभू यांची जीवनातील वास्तवाला टक्कर द्यायची वृत्ती सारखी आहे. त्यांच्या " जोगवा " मधील ' तुझ्या मार्गीची पथारी ', ' तुझा किनारा ' या कवितांमध्ये मर्ढेकरांच्या ईश्वरविषयक ध्यासाची छाया जाणवते. " किटती डोळ्यांतून बाहुल्या निघतां सोलुन तमीं चांदणी " अशी अंधाराशी झगडतानाची अवस्था असतानाही " तुझा किनारा तुलाच माहीत, किती निखळतो क्षितिजापासून " असा ' त्या 'चा बेपर्वाईचा अनुभव कविमनाला विव्हल करतो. " मागील मरणांची मज सुतके " असे म्हणत स्थलकालातीत सनातन दुःखे उरी वागवणारा हा कवी जीवनातील निरर्थकता पचविताना ईश्वराचा आधार शोधतो आणि तो आधार

अनुक्रमणिका

अपुरा पडल्यावर भग्नमनस्क होतानाही दिसतो. त्यांच्या "नक्षत्रांचें देणें" मधील 'सरणार्थ' या कवितेत ते जेव्हा "देवें दिलेल्या जमिनीत आम्ही; सरणार्थ आलो, शरिरें हि त्याची" असे म्हणतात तेव्हा जीवनातील व्यर्थतेचा अनुभव त्यात तीव्रदाहकपणे उतरतो.

विं. दा. करंदीकरांच्या 'आततायी अभंगां'चे ("धृपद") पारंपरिक अभंगांशी विरोधाचे नाते दिसते. वैज्ञानिक दृष्टी, मार्क्सवादाचा प्रभाव यांमुळे करंदीकर 'ईश्वर' प्रतिमेमागील विसंगती तर्काच्या आधारे उघड करतात. 'ईश्वर हा विश्वाचा निर्माता' ही प्रचलित कल्पना गृहीत धरली की करंदीकरांच्या पुढील ओळी बिनतोड ठरतात.

"ज्यानें केलें पुण्य। त्यानें केलें पाप।
दोघांचाही बाप। तूंच तूंच"

माणसाला 'भयाची गुटी' पाजून स्वतःच्या भजनी लावणाऱ्या ईश्वरीय प्रवृत्तीचा उपहास करून कवी "टाक तें निदान, दुःख माझें" असे खणखणीतपणे बजावतात. करंदीकरांच्या अभंगांमध्ये इहवादी वृत्तीचा पीळ जोरकसपणे आहे. त्यामुळे "पाठ आणि पोट, यांचा झाला टाळ" असा उद्घोष करीत

"माझा पांडुरंग, पंचेंद्रियरूप
त्याला प्रिय धूप, वासनेचा"

अशी 'सुखी होण्याचा हक्क' बजावणारी वृत्ती येथे स्पष्टपणे प्रत्ययास येते.

याच सुमारास मधुकर केचे यांनीही "दिंडी गेली पुढे" यात अभंगांची योजना केली आहे. श्रद्धेच्या जागी अश्रद्धेची प्रतिष्ठापना करून केलेली ही वाटचाल आहे. त्यामुळे "अशी अशीच राहावी, माझी शाश्वत तहान" असे म्हणत पारंपरिक मुक्तिकल्पनेला छेद दिला आहे. या वाटचालीत "माझा सर्वनाश गोड झाला" असे कवी म्हणत असला, तरी सर्वनाशाचा अनुभव मात्र वाचकांना शब्दांतून येत नाही.

कुसुमाग्रजांचे पाखंडखंडन

ईश्वरसंबंधित धर्मक्षेत्रातील पाखंडाचे खंडन करणे; ही परंपरा आपल्याकडे तुकारामांच्या अभंगांपासून आहे. पुढे हा वारसा अनेक कवींनी चालविला आहे. धर्म, राजकारण इत्यादी क्षेत्रांतील हितसंबंधियांनी वापरलेला 'ईश्वर' कुसुमाग्रजांनी अनेक कवितांमध्ये भेदकपणे चितारला आहे. त्यांची 'पंढरीचा राया' ("वादळवेल") ही कविता वाचताना हेच जाणवते. उदा.,

"अनादी अनंत। त्रैलोक्याचा राणा।
झालास किराणा। माल येथे।।"

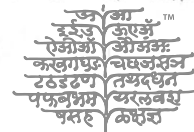
कुसुमाग्रजांची 'गाभारा' ("प्रवासी पक्षी") ही कविताही आशय दृष्ट्या कसदार आहे. त्यातील देव महारोग्यांच्या वस्तीत राहायला गेला आहे. (येथे कुसुमाग्रज जणू त्यांच्या कल्पनेतील ईश्वराला मूर्तरूप देतात. ईश्वराशी श्रेयकल्पना निगडित करतात.) त्यामुळे तो असताना होणारी चलती थांबली तरी फिकीर नाही. "गाभारा सलामत तो देव पचास" असे उपरोधिक भाष्य शेवटी येते. देवाची होणारी अशी परवड; हा कवीच्या दृष्टीने मूल्यभंगाचाच अनुभव ठरतो.

कुसुमाग्रजांच्या अनेक कविता ईश्वरप्रतिमेचा वेगवेगळ्या कोनांतून वेध घेतात. हे कोन परस्परविरुद्ध असले, तरी कलात्मक दृष्ट्या विसंगत वाटत नाहीत. कारण कवी विशिष्ट विचारसरणीचे पद्यमय निवेदन न करता आपल्या निरीक्षण-अनुभवांतून बोलत राहतात. त्यामुळे 'पुतळा' ("प्रवासी पक्षी") सारख्या कवितेत 'परमेश्वराच्या मारेकऱ्यांतला एक' अशी स्वतःची ओळख ते करून देत असले तरी अर्थहीन बनलेल्या परमेश्वराला नवा संजीवक अर्थ देऊन जिवंत करण्याची धडपड त्यांच्या कलावंतमनात चालूच राहाते. 'याच मातीतून' ("प्रवासी पक्षी") मध्ये त्यांना मातीतून उगवणाऱ्या लखलखीत अंजिरी कोंबात – सर्जनाच्या रूपात – त्याचाच साक्षात्कार होताना दिसतो. कुसुमाग्रजांचे कविमन चैतन्याचे, सौंदर्याचे उपासक या नात्याने जीवनविषयक श्रद्धेने भारलेलेच राहते. त्यांच्या महामानवांवरील कविता याच वृत्तीतून येतात.

कुसुमाग्रजांचे कविव्यक्तिमत्त्व आस्तिक, नास्तिक अशा दोन्ही भावावस्थांमधून जाताना दिसते. एक प्रकारे आधुनिक काळातील हळुवार संवेदनाक्षम आणि तर्कशुद्ध विचारप्रवण मनाचे प्रतिनिधी म्हणून त्यांच्याकडे पाहता येईल. त्यातून जाणिवेची दुपेडी वीण त्यांच्या काव्यात काही ठिकाणी येते.

ॲब्सर्ड काळोख आणि ईश्वर

सर्वच कवींची अवस्था या दोन टोकांमध्ये फिरताना समतोल राहात नाही. उदाहरणार्थ, सदानंद रेगे





यांच्या कवितांमध्ये काही ठिकाणी दुपेडीपणाऐवजी दुभंगलेपणाचा अनुभवच गडदपणे येतो. पंढरीच्या पांडुरंगाने स्वत:ची राख केली; हे सांगताना ते लिहितात : " याच राखेसाठी होता, केला सर्व अट्टाहास; उपहासाचे गा भस्म, होतें फांसलें अंगास " (' राख ' : " गंधर्व "). त्यांच्या काव्यातील उपहासामागे अनेकदा वैफल्यग्रस्त कडवटपणाही मिसळलेला दिसतो. " देवापुढचा दिवा " या संग्रहात त्यांची त्याच शीर्षकाची कविता आहे. ' देवापुढे दिवा तेवत राहो ' असे म्हणताना " दिसूं दे जरा देवाला, हा अनादि अंधार " या शब्दांमुळे तेथे शैलीचे तिरकसपण लक्ष वेधून घेते. रेग्यांच्या कविमनाला अस्तित्वाशी निगडित अंधाराचे, निरर्थकत्वाचे आकलन करून घेताना उद्ध्वस्तपणाचा अनुभव येतो. त्यांनी आल्बेर कामू यांच्या स्मृतीस अर्पण केलेल्या कवितेत या अंधारासाठी ' ॲब्सर्ड काळोख ' हा शब्द अर्थपूर्ण रीत्या वापरला आहे.

रेगे अनेकदा आध्यात्मिक संदर्भात उपहासव्यंजक भाषा वापरून तर कधीकधी नादाशी निगडित घरंगळत्या संज्ञाप्रवाही लयीचा वापर करून विसंगतींचा अनुभव देतात. उदा., " मीच धीट वीट झालों, तिच्यावर विठ्ठललों " (' बीज भाजुनि '– " गंधर्व "). तसेच " देवापुढचा दिवा " मधील क्र. वीसच्या कवितेत ' परब्रह्माचे क्रॉसवर्ड ', ' कॅबिनेट दर्जाचे नऊ देव ' अशा अनेक चमत्कृतिपूर्ण कल्पना ते वापरतात. पण अनेकदा ते कल्पनांच्या विक्षिप्तपणामध्ये रमून अर्थगांभीर्य विसरतात. परिणामी विसंगतींचा कलात्मक दृष्ट्या सुसंघटित असा अनुभव दरवेळी हाती येत नाही.

अनुभवासाठी भाषेवर– विशेषत: नादघटकावर भर देण्याचा प्रयत्न दिलीप चित्रे यांच्या कवितेतही आढळतो. चित्रे ईश्वरी अस्तित्वाचा शोध घेताना अभंगसदृश रचना आणि संज्ञाप्रवाही लय यांचा एकत्रित उपयोग करतात. दिंडीतील वारकऱ्यांची देहभान हरपलेली अवस्था आणि कवीच्या भावनांचा अनावर आवेग यांचे एकात्म दर्शन घडवताना ' स्मरणपत्र ' मध्ये ते लिहितात :

> " माझ्या चेहऱ्यात नाचतायत तुझ्या विजयी पताका
> कुटला जातोय मी टाळ मी टाळचाला लागलेली जीभ
> मला जाऊ दे अखेरपर्यंत असाच ओसंडत
> रस्तोरस्ती लाट लाटेलाटेत पंढरपूर "

चित्र्यांच्या ईश्वरविषयक शोधामागे अस्तित्वाच्या जाणिवेला बिलगून आलेली चिरंतन वेदना आहे. परंतु त्यांच्या कवितेची ठेवण आणि प्रतिमांची बांधणी यांमुळे अनेकदा आशय दुर्बोध राहतो.

दलित जाणिवांमधील ईश्वर

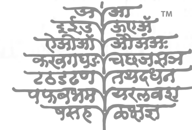
' एक दिवस मी परमेश्वराला ' ही केशव मेश्राम यांची कविता (" विद्रोही कविता " : संपा. केशव मेश्राम) दलित जाणिवांमधील ईश्वरप्रतिमा शोधताना प्रातिनिधिक ठरावी. " एक दिवस मी परमेश्वराला आईवरून शिवी दिली " ही कवितेची सुरुवात ईश्वराशी निगडित पवित्र कल्पनांना प्रथमदर्शनी सुरुंग लावते. येथे देवाविषयी राग त्याच्या निष्क्रियतेमुळे येतो आणि शिवी ही त्या भावनेचे जळजळीत रूप असते. अनेक शतकांपूर्वी चोखामेळा याचा पुत्र कर्ममेळा याने ' जन्म गेला उष्टे खाता, लाज न ये तुमचे चित्ता ?" हा विठोबाला विचारलेला प्रश्न म्हणजे या जाणिवेची नांदी ठरते. मेश्रामांच्या कवितेतील शिवीमागे सुसंस्कृत भाषेला नकार, संस्कृतीने जपलेल्या पण स्वत:ला वांझ वाटणाऱ्या प्रतिमांना नकार, प्रस्थापितांच्या मूल्यांना नकार–असा अर्थ असतो. मेश्रामांनी देवाला विचारलेला एक प्रश्न आहे :

> " साल्या ! तुकडाभर भाकरीसाठी
> गाडीभर लाकडं फोडशील काय ?"

येथे वाटचाला आलेले विपरीत वास्तव स्वीकारणारी स्वत:ची माऊली कवीला ' श्रद्धेय ' वाटणे आणि सनातन्यांची ईश्वरप्रतिमा अर्थशून्य वाटणे; हे विद्रोहाच्या प्रवाहाशी सुसंगत आहे.

" ईश्वर : दोन मूड्स् "

" मर्तिक " या शीर्षकातून काव्यविषयक सांकेतिक समजुतींना धक्का देऊ पाहाणारे कवी चंद्रकांत खोत यांच्या ' ईश्वर : दोन मूड्स् ' या कविता म्हणजे आस्तिक-नास्तिक या दोन ध्रुवांतील दोलायमान मन:स्थितीची दोन स्फुरणे आहेत. त्यात तार्किक पातळीवरून ईश्वर नाकारलेला नाही. त्याच्या प्रत्ययाचा पुरावा शोधला आहे. ' करुणाकर ' या रूपातील त्याचा शोध म्हणजे कवीच्या लेखी टाहो फोडणे उरते. " वाऱ्यांच्या झुळुका जळताना तू कुठे होतास ? " असे म्हणत सुरू झालेला ' तू कुठे होतास ? ' हा आक्रोश सात वेळा पुनरावृत्त होऊन कवीच्या मन:स्थितीची व्याकुळता





टिपेला नेतो. शेवटी "तुझे अस्तित्व तूच झुगारलेस, नास्तिक होऊन... तूच " असा भावस्फोट होतो आणि लगेच पुढची कविता येते :

" माझी एक जन्मांध मैत्रीण मला ओळखू लागली
माझ्या फक्त श्वासावरून...
तिच्या डोळ्यात तूच होतास का रे ?
प्रच्छन्न " – असा त्याचा शोध पुन्हा चालू राहतो.

मंदिराच्या बाहेर

वसंत आबाजी डहाके यांच्या काव्यात ईश्वर-प्रतिमेला प्रखरपणे नकार दिसतो. 'देवाचं प्रेत' या त्यांच्या कवितेतील शीर्षकातूनच या शतकावर नीत्शेच्या God is Dead या वाचनाचा झालेला परिणाम सूचित होतो. डहाके यांच्या कवितेवर अस्तित्ववादी विचारांचा प्रभाव आहे. माणसाला जाणीव आहे; हे त्याचे सामर्थ्य खरे. पण त्यामुळे जगताना वेळोवेळी घ्याव्या लागणाऱ्या निर्णयांच्या परिणामांना तोंड द्यायची जबाबदारीही त्याचीच उरते. जाणीव ही माणसाची शक्ती, तिच्या मर्यादांसकट ताकदीने पेलण्याचा प्रयत्न डहाके यांच्या 'मंदिराच्या बाहेर' या कवितेत आढळतो. एक प्रकारे मंदिराबाहेर घडलेला त्याच्या नसण्याचा झळझळीत प्रत्यय यात आहे. हा प्रत्यय साक्षात्कारासारखा उजळवणारा नाही. कवि-मनात खोल झिरपत जाणाऱ्या त्या सत्याचा थंडगार प्रत्यय कवितेत पारदर्शीपणे उमटतो. ते लिहितात : "जे आहे ते आहे... जें नाही तें नाही". म्हणजे येथे असण्यानसण्यातील अंतर मोजणे, ओलांडणे हा प्रवासच नाकारला आहे. कवितेत शेवटी कवी म्हणतो :

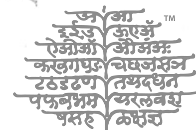
"माझ्या वाटेचं तें सगळं माझंच,
या पायऱ्या, हें सकाळचं ऊन,
हा मी, माझ्या हातांतलं हें कमळ देठ मोडलेलं,
हा कानांवर येणारा घंटानाद,
हे थकलेले पाय,
झिजलेल्या वहाणा,
थंड दगडी फरशी..."

यातील 'देठ मोडलेले कमळ' ही प्रतिमा अर्थपूर्ण आहे. देवाला भक्तिभावाने अर्पण करावयास आणलेले कमळ येथे देठ मोडून पडले आहे. विश्वाचा पसारा तोलण्यासाठी आधार म्हणून 'ईश्वर' ही कल्पना आली पण येथे कवी तो आधार जणू नाकारत आहे. येथे ईश्वराकडे मागणे नाही, त्याच्याशी भांडणही नाही. त्याचा उल्लेखच नाही. मंदिरात इतर भक्तांच्या चाललेल्या व्यवहाराबाबत कवीची भूमिका वेगळ्या प्रकारे विरागी उदासीनतेची आहे. ईश्वरविषयक जाणिवांच्या संदर्भातील हा एक महत्त्वाचा टप्पा आहे.

ईश्वरप्रतिमा : एक सनातन शोध

संस्कृतीच्या वाटचालीत आकाराला आलेल्या 'ईश्वर' या प्रतिमेला अनेक पैलू आहेत. सर्व पातळी-वरील दुःखापासून, भयापासून सुटका करणारा संरक्षक, सामर्थ्यशाली घटक; निर्मितीमागील गूढतेचे उत्तर शोधताना आधारभूत ठरणारा घटक सत्य-शिव-सौंदर्य-करुणा अशा श्रेयस्कर मूल्यांचे मूर्तरूप; मानवी अहंकाराचे विसर्जन करण्यासाठी मनात जपलेले एक परिपूर्ण रूप; जगण्यावर श्रद्धा ठेवण्यासाठी मानवाला मानसिक उभारी देणारा घटक, पार्थिवाच्या पलीकडे नेणारा घटक– अशा अनेक प्रेरणा त्याच्या अस्तित्वाशी निगडित आहेत.

आपल्याकडे अनेक कवींनी या प्रतिमेचे कित्येक पैलू जोखले. नव्या युगजाणिवांच्या संदर्भात त्यांचा कस पारखला. त्या वेळी काही पारंपरिक कल्पनांना तडेच गेले. 'संरक्षक', 'दाता', 'कृपावंत', 'जगन्नियंता' इत्यादी विशेषणांतून ध्वनित होणारे त्याच्या रूपाचे अर्थ जसेच्या तसे स्वीकारले गेले नाहीत. क्वचित त्याला पूर्णपणे नाकारलेही. तरीही त्याच्यासाठी व्याकूळ होणे, त्याचा शोध घेणे, त्याची नवी प्रतिमा घडवणे हेही प्रयत्न चालू राहिले. अपार्थिवाची ओढ वैज्ञानिक युगातही पूर्णपणे मिटली नाहीच. अनेक ठिकाणी तर ईश्वरप्रतिमा गतार्थ होणे, हा कवींसाठी वेगळ्या प्रकारचा दाहक स्वप्नभंगाचाच अनुभव ठरलेला दिसतो. तो अनुभव राग, दुःख, उपहास अशा रूपांत प्रगट होत राहतो. एकंदरीत मराठी कविता काळाच्या स्पंदनांशी इमान राखत परंपरेचे सत्त्व पारखून घेत आहे. एका काव्यात्म प्रतिमेचा काव्यातील प्रवास वेग-वेगळ्या वळणांतून चालू आहे.





संदर्भग्रंथ

१. " **कवितेनंतरच्या कविता** "; दि. पु. चित्रे; वाचा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७८.

२. " **केशवसुतांची कविता** ", (हस्तलिखिताची यथामूल आवृत्ती); केशवसुत जन्मशताब्दी समारोह समिती, मुंबई; १९६७.

३. " **गंधर्व** "; सदानंद रेगे, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; १९६०.

४. " **चांदरात व इतर कविता** "; अनंत काणेकर, रामकृष्ण बुक डेपो, मुंबई; सु. वा. द्वि. आ. १९४०.

५. " **जिप्सी** "; मंगेश पाडगावकर; पॉप्यूलर प्रकाशन, मुंबई; १९५३.

६. " **जोगवा** "; आरती प्रभू; मौज प्रकाशन; मुंबई.

७. " **दिंडी गेली पुढे** "; मधुकर केचे; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९५९.

८. " **देवापुढचा दिवा** "; सदानंद रेगे, मौज प्रकाशन, मुंबई; १९६०.

९. " **धृपद** "; विंदा करंदीकर; पॉप्युलर बुक डेपो, मुंबई; १९५९.

१०. " **नक्षत्रांचे देणे** "; आरती प्रभू, मौज प्रकाशन, मुंबई; १९७५.

११. " **प्रवासी पक्षी** "; संपा. शंकर वैद्य, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; १९८९.

१२. " **बहर** "; वसंत (वैद्य), महाराष्ट्र प्रकाशन, संस्था, मुंबई; १९३६.

१३. " **बहिणाईची गाणी** "; बहिणाबाई चौधरी, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; आ. ३, १९७८.

१४. " **मर्ढेकरांची कविता** "; बा. सी. मर्ढेकर, मौज प्रकाशन, मुंबई; १९५९.

१५. " **मर्तिक** "; चंद्रकांत खोत, संहिता प्रकाशन, डोंबिवली; १९६९.

१६. " **वाग्वैजयंति** "; गोविंदाग्रज; रम्यकथा प्रकाशन, पुणे; १९७०.

१७. " **वादळवेल** "; कुसुमाग्रज, देशमुख आणि कंपनी, पुणे; १९६९.

१८. " **विद्रोही कविता** " ; संपा. केशव मेश्राम, कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९७८.

१९. " **विशाखा** "; कुसुमाग्रज, कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९४२.

२०. " **शुभवर्तमान** "; वसंत आबाजी डहाके, मौज प्रकाशन, मंबई; १९८७.

२१. " **समग्र माधव जूलियन्** "; खं. १, संपा. जोग, गोखले, चुनेकर; व्हीनस प्रकाशन, पुणे; १९७७.

२२. " **सावरकरांची कविता** "; संपा. वा. गो. मायदेव, कर्नाटक प्रकाशन संस्था, मुंबई; आ. २, १९६७.

* *

अनुक्रमणिका

जी. ई. मूरची आदर्शविषयक उपपत्ती

जे. जे. महाजन

विसाव्या शतकाच्या आरंभी तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात एक फार मोठी क्रान्ती घडून आली. या क्रान्तीचे प्रमुख केंद्र इंग्लंड व विशेषत्वाने केंब्रिज होते. मूर, रसेल आणि व्हिटगेन्स्टाईन हे या क्रान्तीचे अग्रदूत मानले जातात. तत्त्वज्ञानाचे कार्य वितर्काच्या (speculation) मदतीने अंतिम सत्याचे ज्ञान प्राप्त करून देणे हे नसून विश्लेषणाच्या (analysis) पद्धतीने वैचारिक स्पष्टता निर्माण करणे हे आहे असे यांचे मत होते. विश्लेषणा-विषयीची त्यांची भूमिका काहीशी भिन्न असली तरी तत्त्वज्ञानाचे कार्य विश्लेषण आहे याविषयी त्यांचे एकमत होते. यामुळे त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला विश्लेषक तत्त्वज्ञान (analytic philosophy) असे नाव पडले. मूरचे तत्त्वज्ञानात्मक लिखाण वाचत असताना असे दिसून येते की तो विवेच्य विषयाचे बारीक विश्लेषण करतो. आपण कोणत्या प्रश्नाचे उत्तर शोधत आहोत याचा नीट निश्चय करतो. हे करताना त्या प्रश्नाची गल्लत त्याच शब्दांत व्यक्त केल्या जाऊ शकणाऱ्या अन्य प्रश्नांशी होऊ नये याची तो काळजी घेतो. आणि शेवटी आपण नेमके काय सिद्ध केले अथवा आपल्याला शेवटी काय मिळाले याचे स्वरूप तो निश्चित करतो. तत्त्वज्ञाने आपले मत अलंकारिक भाषेत न मांडता स्वच्छ, निःसंदिग्ध आणि एकार्थक भाषेत मांडावे असे त्याचे प्रामाणिक मत होते. त्याने स्वतः आपली मते लक्षणेचा किंवा व्यंजनेचा वापर न करता वाच्यार्थी भाषेत अतिशय स्वच्छपणे व नीटनेटकेपणे मांडलेली आहेत.

१९०३ साली प्रसिद्ध झालेले मूरचे Principia Ethica हे नीतिशास्त्रावरील पुस्तक या शतकातील सर्वाधिक प्रभावी पुस्तकांपैकी एक म्हणून गणले जात असून मूरच्या वैशिष्टयपूर्ण पद्धतीचा त्यात सुंदर व परिपूर्ण आविष्कार आढळून येतो. पुस्तकाच्या प्रस्तावनेतच त्याने ज्या दोन प्रश्नांची चर्चा तो करणार आहे ते स्पष्टपणे मांडले आहेत. कारण मूरच्या मतानुसार या दोन प्रश्नांमध्ये तत्त्वज्ञांनी नेहमी गल्लत केली आहे; इतकेच नव्हे तर त्यांची अन्य नैतिक प्रश्नांशीदेखील गल्लत केली आहे. हे दोन प्रश्न म्हणजे (१) What kind of things ought to exist for their own sakes? आणि (२) What kind of actions ought use to perform? जेव्हा आपण पहिला प्रश्न विचारतो तेव्हा आपण कोणत्या वस्तूंना स्वतोमूल्य अथवा आंतरिक मूल्य आहे हे विचारत असतो आणि जेव्हा आपण दुसरा प्रश्न विचारतो तेव्हा आपण कोणत्या कृती योग्य आहेत किंवा (स्वतोमूल्य असणाऱ्या वस्तू प्रत्यक्षात याव्यात म्हणून) कोणत्या कृती केल्या पाहिजेत हे विचारत असतो. या प्रश्नांचे स्वरूप नीट लक्षात घेतल्यास असे दिसते की पहिल्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल आपण जे काही सांगू त्यासाठी पुरावा देता येणार नाही. अर्थात अमुक एका वस्तूला स्वतोमूल्य आहे हे कोणत्याच पुराव्याने सिद्ध करता येणार नाही. तिला आंतरिक मूल्य आहे, तिची इच्छा स्वार्थ (तिच्यासाठीच) केली जाते, अन्य काही प्राप्त करण्याचे साधन म्हणून नव्हे हे आपल्याला प्रज्ञेने (intuition ने) कळते असे मूरचे मत आहे. दुसऱ्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल आपण जे सांगू ते मात्र सिद्ध किंवा असिद्ध करता येते. कारण वेगवेगळ्या प्रकारच्या अनेक गोष्टी त्या उत्तराचे खरेखोटेपण तपासून पाहण्यासाठी उपलब्ध होऊ शकतात. या गोष्टींची विविधता व जटिलता पाहता आपल्या निष्कर्षांना फक्त संभाव्यताच प्राप्त होऊ शकते हे मात्र लक्षात ठेवावे लागते. ('कोणत्या कृती कर्तव्ये आहेत?' याचे जे उत्तर मिळते ते फक्तसंभाव्य असते. नीतिशास्त्र absolute duties कोणत्या, ते सांगू शकत नाही.) तरी कोणत्या प्रकारचा पुरावा आवश्यक व पर्याप्त आहे याची स्पष्ट मांडणी करता येते असे मूरचे प्रतिपादन आहे. या पुराव्यात दोन प्रकारची विधाने असतात. ती म्हणजे १) कारणिक सत्य (Causal truth) सांगणारी विधाने, २)

अनुक्रमणिका





नैतिक सत्य (Ethical truth) सांगणारी विधाने. पहिल्या प्रकारच्या विधानांमध्ये कृतीच्या परिणामांविषयी माहिती असते व दुसऱ्या प्रकारची विधाने आंतरिक मूल्याविषयी माहिती देणारी असतात. यावरून मूर असा निष्कर्ष काढतो की जर एखादा तत्त्वज्ञ आंतरिक मूल्याविषयीच्या विधानाचे समर्थन देण्याचा प्रयत्न करत असेल तर तो फार मोठी चूक करत असेल. तसेच आपली कर्तव्ये कोणती हे निश्चित करतांना तो जर कारणिक व नैतिक अशा दोन्ही प्रकारच्या सत्यांचा वापर करत नसेल किंवा अशी सत्ये वापरत असेल जी या दोनपैकी कोणत्याही प्रकारात मोडत नाहीत तर तो मोठी चूक करत असेल. कारण त्याच्या युक्तिवादात त्याच्या निष्कर्षाला सबल करणारे असे काहीच असणार नाही. इतकेच नव्हे तर त्याच्या लिखाणात संदिग्धता हा दोष निर्माण होईल. असमर्पक पुरावा देणारा तत्त्वज्ञ आपल्यासमोर असणारा प्रश्न नेमका कोणता आहे हे ओळखू शकलेला नसतो. नीतिशास्त्रात अशा प्रकारचे संदिग्ध व असमर्पक लिखाण पुष्कळ झालेले आहे, याची मूरला खंत वाटते. असे लिखाण टाळता यावे यासाठीच मूरने Principia Ethica लिहिले. त्याच्याच शब्दात सांगायचे झाल्यास " I have enderoured to write prolegomena to any future ethics that can possibly pretend to be scientific "[1] नैतिक युक्तिवादांची मूलतत्त्वे कोणती व त्यांची सुस्पष्ट निःसंदिग्ध मांडणी कशी करता येईल या प्रश्नांची उत्तरे देत असतानाच मूरने The ideal या शेवटच्या प्रकरणात स्वतोमूल्य असणाऱ्या वस्तूंचे विवेचन केले आहे. दुर्दैवाने हे प्रकरण त्याच्या इतर प्रकरणांच्या मानाने अलक्षित राहिलेले आहे. परंतु या प्रकरणात मूर जे सांगतो ते अत्यंत मोलाचे आहे. नैतिक प्रश्नांची उत्तरे शोधत असताना हे विवेचन फार उपयुक्त ठरते. यामुळे प्रस्तुत लेखात मूरच्या आदर्शविषयक (The ideal विषयक) उपपत्तीचा थोडक्यात आढावा घेतलेला आहे.

या प्रकरणात मूर सर्वप्रथम त्याला ideal हा शब्द कोणत्या अर्थाने वापरायचा आहे हे स्पष्ट करतो. ' आदर्श ' या शब्दाचे तीन वेगवेगळे अर्थ संभवतात. (१) The Ideal या अर्थाने ' आदर्श ' याचा अर्थ ' the best state of things conceirable ' असा होतो. या अर्थाने हा शब्द वस्तूंची अशी एक अवस्था सुचवितो जी निरपेक्षपणे पूर्ण (absolutely perfect) असते. या अवस्थेला Absolute Good किंवा The Summum Bonum म्हणता येईल. स्वर्गाची योग्य कल्पना अशा आदर्शाचे उदाहरण म्हणून गणता येईल. (२) दुसऱ्या अर्थाने Ideal हा शब्द ' the best possible state of things in this world ' चा निर्देश करतो. याला Human good असेही म्हणता येईल. आपल्या कृतीचे अंतिम साध्य म्हणून त्याचा विचार होऊ शकेल. ' Utopias ' या अर्थाने Ideal असतात. (३) तिसऱ्या अर्थाने ' आदर्श ' हा शब्द ' a state of things good in itself in a high degree ' चा वाचक आहे. मूरच्या मतानुसार हा तिसरा अर्थ अधिक मूलगामी आहे. Asolute Good आणि Human Good या संकल्पनांचे स्पष्टीकरण देतानादेखील तिसऱ्या अर्थाने ' आदर्श ' काय आहे हे अगोदर पाहावे लागते. त्यामुळे मूरचे प्रमुख उद्दिष्ट या तिसऱ्या अर्थाने ' आदर्श ' काय आहे हे स्पष्ट करणे आहे. अर्थात स्वतोमूल्य कोणत्या गोष्टींना असते व ते किती प्रमाणात असते याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न मूर या प्रकरणात करतो. हे करत असताना ' ऋणमूल्याचा ' अथवा ' evil 'चा विचारसुद्धा त्याने केलेला आहे.

कोणत्या वस्तूंना आंतरिक मूल्य आहे हे ठरवीत असतांना जगातल्या विभिन्न वस्तूंचे नीट अवलोकन करणे हाच एक उपाय उपलब्ध असतो. पण या उपायाचा अवलंब करताना दोन घोटाळे होऊ शकतात. एक म्हणजे जे केवळ साधन म्हणून चांगले आहे ते साध्य म्हणून चांगले आहे असे समजले जाऊ शकते व दुसरे म्हणजे जैव ऐक्याच्या तत्त्वाचा (the principle of organic wholes, unities) अव्हेर केला जाऊ शकतो. त्यामुळे सकलातील एका अवयवाला जेव्हा आंतरिक मूल्य नसते तेव्हा सकलाचे मूल्य पूर्णपणे त्याच्या इतर अवयवांमध्ये असते असे समजण्याची चूक होऊ शकते. या चुका टाळण्यासाठी isolation च्या पद्धतीचा वापर केला पाहिजे असे मूर सांगतो. या पद्धतीत वस्तूला आंतरिक मूल्य आहे

1. *Principia Ethica : Preface ix*

की नाही हे पाहण्यासाठी फक्त तिचाच वेगळा (वियुक्तावस्थेत) विचार केला जातो, जगातील अन्य वस्तू जमेस न धरता या पद्धतीचा वापर करून मूरने जो निष्कर्ष काढला आहे त्यानुसार आंतरिक मूल्य हे काही मानसिक अवस्थांच्या ठिकाणी (states of consciousness) असते. या अवस्थांचे ढोबळ मानाने वर्णन करायचे झाल्यास 'मानवी संबंधांमुळे अनुभवाला येणारा आनंद' (pleasures of human intercourse) आणि 'कलावस्तूंचा व निसर्गातील सुंदर वस्तूंचा आस्वाद' (enjoyment of beautiful objects in Arts or nature) असे करता येईल. या दोन प्रकारच्या वस्तूंना आंतरिक मूल्य असते हे कोणीही नाकारणार नाही असे मूर समजतो. परंतु या ठिकाणी तो एका महत्त्वाच्या गोष्टीकडे आपले लक्ष वेधू इच्छितो. ती म्हणजे 'मोठ्या प्रमाणात आंतरिक मूल्य हे ज्ञान, सौंदर्य, आनंद अशा एकेका वस्तूत नसते तर ज्यात एकापेक्षा अधिक वस्तूंचा घटक म्हणून अंतर्भाव होतो अशा सकलात असते. असे सकलच मानवी कृतींचे प्राज्ञ (rational) अंतिम लक्ष्य बनू शकतात. आपल्या खासगी व सामाजिक कर्तव्यांचे समर्थन या ध्येयांच्या संदर्भातच दिले जाऊ शकते. याचा अर्थ असा की आंतरिक मूल्य असणाऱ्या वस्तूंची शक्य तेवढी निर्मिती करणे हे मानवाचे कर्तव्य ठरते. परंतु त्यासाठी अगोदर या सकलांचे स्वरूप नीट समजावून घेतले पाहिजे. हे स्वरूप समजावून सांगताना मूरने 'जैव सकलांचे तत्त्व' मांडले आहे. याचा थोडासा विचार करणे आवश्यक आहे.

मूर म्हणतो की आपली अशी समजूत होऊ शकते की सकलाचे मूल्य हे त्याच्या अवयवांच्या मूल्यांच्या बेरजेइतके असेल. परंतु ही समजूत अनेक प्रकरणी खोटी ठरते. काही वस्तू आंतरिक दृष्टचा चांगल्या असतात, काही वाईट असतात तर काही उदासीन (चांगल्याही नाही व वाईटही नाही अशा 'neutral') असतात हे आपण जाणतो. समजा, एका सकलात एक चांगली वस्तू आहे व एक उदासीन वस्तू आहे; तर आपल्याला असे वाटू शकते की त्या सकलाचे मूल्य चांगल्या वस्तूच्या मूल्याइतके राहील. तसेच ज्या सकलात एक चांगली व एक वाईट वस्तू आहे त्याचे मूल्य 'चांगल्या वस्तूचे मूल्य उणे वाईट वस्तूचे मूल्य इतके राहील. आणि जर सकलातील दोन्ही वस्तू उदासीन असतील तर त्या सकलाला आंतरिक मूल्य राहणारच नाही असे वाटू शकते. याचप्रमाणे एक वाईट वस्तू व एक उदासीन वस्तू यांनी बनलेल्या सकलाचे मूल्य वाईट वस्तूच्या ऋणमूल्याइतके आणि जर सकल हे दोन वाईट वस्तूंचे बनलेले असेल तर त्याचे मूल्य वाईट वस्तूंच्या ऋणमूल्याच्या बेरजेइतके राहील असे गणित मांडण्याची चूक आपण करू शकतो. हे गणित चुकेल; कारण दोन चांगल्या वस्तूंचे बनलेले असे अनेक सकल आहेत, ज्यांचे मूल्य त्यांच्या अवयवांच्या मूल्यांच्या बेरजेहून अधिक असते. एक चांगली वस्तू व एक उदासीन वस्तू यांनी बनलेल्या सकलाचे मूल्य त्यातील चांगल्या वस्तूच्या मूल्याहून फार अधिक असू शकते. दोन वाईट वस्तूंनी बनलेले सकल किंवा एक वाईट वस्तू व एक उदासीन वस्तू यांनी बनलेले सकल यांचा वाईटपणा त्यांच्या अवयवांच्या वाईटपणाहून फार अधिक असू शकतो. तसेच दोन वाईट वस्तूंचे असेही सकल आहेत ज्यांचा वाईटपणा त्यांच्या अवयवांच्या वाईटपणापेक्षा कमी असतो. उदा., सौंदर्याचे स्वतःचे आंतरिक मूल्य फार कमी असते, परंतु सौंदर्यपूर्ण वस्तूंच्या जाणिवेला अथवा अनुभूतीला आंतरिक मूल्य फार असते. पण याचा अर्थ असा नाही की या सकलाला अधिक मूल्य त्या जाणिवेमुळे प्राप्त होते. तसे असते तर टेबल या उदासीन वस्तूला जाणिवेची जोड मिळाल्यावर त्या सकलाचे मूल्यही वाढले असते. पण असे होत नाही. गणितशास्त्राची तत्त्वे (नियम) इथे लागू पडत नाहीत. म्हणून या सकलांना जैव सकल (organic wholes) म्हणतात. यावरून हे स्पष्ट आहे की कोणत्या वस्तूंना आंतरिक मूल्य असते ,या प्रश्नाचे उत्तर शोधताना कोणत्या सकलांचे आंतरिक मूल्य अधिक असते याचा विचार करावा लागतो.

सोयीसाठी या सकलांचे तीन प्रकारांत विभाजन करता येईल. १) अमिश्र शुभ वस्तू (unmixed goods), २) अशुभवस्तू (evils) आणि ३) मिश्र शुभ वस्तू. या तिन्ही प्रकारांचे थोडक्यात विवेचन देणे अत्यंत कठीण असले तरी निबंध लांबू नये या दृष्टीने आवश्यक आहे.

अमिश्र शुभत्व– हे दोन प्रकारचे आहे. १) निसर्ग व कलावस्तू यांतील सौंदर्याचा आस्वाद, आणि २) वैयक्तिक स्नेहसंबंध (personal affection). या सकलांचे विश्लेषण करून त्यांची रचना पाहू या.





(अ) सौंदर्यास्वाद या संकलात आपल्याला तीन-चार गोष्टी वेगवेगळ्या प्रमाणात एकत्र आलेल्या दिसतात. यांपैकी जी तत्त्वे नेहमीच सौंदर्यास्वादात आढळतात ती म्हणजे १) वस्तूच्या ठिकाणी असलेल्या सौंदर्यगुणांचे अवलोकन, २) या गुणांना अनुरूप अशी भावनेची उपस्थिती. सौंदर्यास्वाद ही नुसती ज्ञानात्मक प्रक्रिया नाही तर त्यात अनुरूप भावनेची उपस्थिती हा महत्त्वाचा घटक असतो. सौंदर्याच्या संबंधात अनुरूप भावना प्रेम अथवा प्रशंसा ही आहे. परंतु ही भावना जर कुरूप विषयाच्या बाबतीत निर्माण झाली तर जे सकल निर्माण होईल त्यात एकट्या कुरूप विषयाच्या वाईटपणापेक्षा अधिक वाईटपणा असेल. उदा, दु:खाचे प्रगटीकरण कुरूप आहे किंवा ते अशुभ आहे. परंतु या प्रगटीकरणासंबंधी प्रेमाची भावना निर्माण झाल्यास (काही दुष्ट माणसांना इतरांना तळमळताना पाहून बरे वाटते) या सकलाचे वाईटपण 'दु:खाचे प्रगटीकरण' या एकट्या वस्तूच्या ऋणमूल्यापेक्षा अधिक असेल. तसेच कुरूप वस्तूंच्या संदर्भात द्वेषाची भावना अनुरूप ठरते; परंतु ही भावना जर सुंदर वस्तूंच्या बाबतीत निर्माण झाली (उदा., जर कोणी चांगल्या कवितेचा अथवा चांगल्या गाण्याचा द्वेष करत असेल) तर निर्माण होणारे सकल वाईट असेल; त्यात आंतरिक दृष्ट्या चांगल्या तत्त्वाचा समावेश असला तरी. याप्रमाणे मूर हे स्पष्ट करू इच्छितो की केवळ सौंदर्यज्ञान अथवा केवळ अनुरूप भावनेची उपस्थिती यांना स्वत: फार थोडे मूल्य असते; परंतु जेव्हा ते सकलाचा भाग बनतात तेव्हा त्या सकलाला प्राप्त होणारे मूल्य फार अधिक असते.

३) वर निर्दिष्ट केलेल्या दोन तत्त्वांनी बनलेल्या सकलांमध्ये सौंदर्यवान वस्तूंच्या अस्तित्वावरील विश्वास अनुपस्थित असतो. प्रातिनिधिक (representative) अथवा काल्पनिक कलांचा– उदा. चित्रकला किंवा fiction चा– आस्वाद घेणाऱ्याला माहीत असते की जे represent केले आहे ते खरे नसून काल्पनिक आहे. निसर्गात आढळणाऱ्या सौंदर्याबाबत मात्र असे नसते. या दृष्टीने ते सौंदर्य काल्पनिक नसून वास्तव असते. या दृष्टीने सौंदर्यास्वादातील तिसऱ्या तत्त्वाचा उल्लेख करावा लागतो. हे तत्त्व म्हणजे सुंदर वस्तूच्या अस्तित्वावरील विश्वास. हा विश्वास खरा किंवा खोटा असू शकतो. 'ईश्वर आहे असे मानून त्याच्यावर प्रेम करणे' हे ज्यात सुंदर वस्तूवरील खोटा विश्वास अंतर्भूत आहे अशा सकलाचे उदाहरण म्हणून देता येईल. तसेच 'स्त्री-पुरुषांच्या ठिकाणी आढळणाऱ्या वास्तविक गुणांतील सौंदर्याचा आस्वाद' हे सकल सुंदर वस्तूच्या अस्तित्वाविषयीचा खरा विश्वास ज्यात अंतर्भूत आहे अशा सकलाचे उदाहरण म्हणून सांगता येईल. खऱ्या विश्वासामुळे सकलाचे मूल्य वाढते तर खोट्या विश्वासामुळे ते फार मोठ्या प्रमाणावर कमी होते. अर्थात नुसत्या खऱ्या विश्वासाला अथवा ज्ञानाला त्याचे स्वत:चे आंतरिक मूल्य फार कमी असते. पण विशिष्ट सकलाचा भाग बनल्यामुळे सकलाचे एकूण मूल्य फार वाढते.

४) 'सौंदर्यास्वाद' या सकलात मूर आणखी एका तत्त्वाचा उल्लेख करतो. हे चौथे तत्त्व म्हणजे प्रत्यक्ष ती सुंदर वस्तू. जेव्हा सुंदर वस्तूच्या अस्तित्वाविषयीचा विश्वास खरा असतो, तेव्हा ती सुंदर वस्तू त्या सकलाचा भाग बनते. हे स्पष्ट आहे की या घटकामुळे त्या सकलाच्या मूल्यात अतिशय वृद्धी होते.

(ब) ज्यांना आंतरिक मूल्य असते अशा सकलांचा दुसरा प्रकार म्हणजे वैयक्तिक स्नेहसंबंध. हे सकल रचनेच्या दृष्टीने 'निसर्ग व कलावस्तू यांतील सौंदर्यास्वाद' या सकलासारखेच असतात. पण त्यात एक महत्त्वाचा भेद आढळतो. स्नेहाचा विषय या ठिकाणी फक्त सुंदर नसतो तर तो आंतरिक दृष्ट्या चांगला (good in itself) देखील असतो. प्रेमळपणा, सौंदर्यास्वादक्षमता इ. गुणांचा त्यात अंतर्भाव होतो. हे स्नेहविषय (व्यक्ती) इतरांवर प्रेम करणारे व सौंदर्यपूर्ण वस्तूंचा आस्वाद घेणारे असतात. या संदर्भात भौतिक (material) सौंदर्य व मानसिक सौंदर्य दोन्ही मिळून निर्माण होणारे सकल अधिक मूल्यवान असते याबद्दल दुमत होण्याचे कारण नाही.

आपण ज्या दोन प्रकारांचा विचार केला ते आंतरिक मूल्य असणारे अमिश्र सकल होते. त्यात 'अशुभ' अवयव म्हणून उपस्थित नव्हते. परंतु मिश्र संकलांमध्ये एक किंवा अधिक अशुभ (evil) घटक उपस्थित असतात. त्यामुळे अशा सकलांचा विचार करण्यापूर्वी मूर ज्यांना Positive evils म्हणतो त्यांचा थोडक्यात उल्लेख होणे आवश्यक आहे.

Positive Evils– यांची रचना आंतरिक दृष्ट्या शुभ असणाऱ्या सकलांसारखीच असते. अर्थात





विषयज्ञान, अनुरूप भावना, त्या विषयाच्या अस्तित्वा-संबंधीचा खरा अथवा खोटा विश्वास हे घटक इथेही आढळतात. या सकलांचे तीन प्रकारांत विभाजन केले जाऊ शकते. ते असे—

१) जे अशुभ अथवा असुंदर आहे त्याची प्रशंसा, अथवा आवड अथवा त्यात आनंद घेणे. उदा., क्रूर मनुष्य जे कुरूप आहे अशा दुःखाच्या प्रगटीकरणात आनंद घेतो. या सकलात अशुभाचा एक अवयव म्हणून समावेश आहे. शिवाय अननुरूप भावनेच्या (असुंदरा-बद्दल प्रेम) अंतर्भावामुळे सकलाचे एकूण अशुभत्व मोठ्या प्रमाणावर वाढते.

२) जे शुभ अथवा सुंदर आहे त्याविषयी द्वेष. या सकलात सुंदर अथवा चांगलेपणा याचा एक अवयव म्हणून अंतर्भाव होतो. परंतु अननुरूप भावनेच्या उपस्थितीमुळे (द्वेषामुळे) सकलाचे एकूण मूल्य ऋणमूल्य ठरते. कला व साहित्याविषयीचा द्वेष तसेच दुष्ट माणसांकडून चांगल्या माणसांचा होणारा द्वेष ही या प्रकारच्या अशुभाची उदाहरणे आहेत.

या दोन्ही प्रकारच्या सकलांमध्य एका तिसऱ्या तत्त्वाच्या उपस्थितीमुळे फार मोठे बदल घडून येऊ शकतात. ते तत्त्व म्हणजे विश्वासाचा खरेखोटेपणा. पहिल्या प्रकारातील अशुभ घटकाच्या अस्तित्वावरील विश्वास खरा असेल तर (दुःखाचे प्रगटीकरण खरे असेल तर) त्याचे अशुभत्व वाढेल व खोटा असेल तर कमी होईल. दुसऱ्या प्रकारातील शुभत्वाच्या अस्तित्वा-वरील विश्वास खोटा असेल (सुंदर वस्तू नसेल) तर सकलाचे अशुभत्व कमी होईल, खरा असेल तर वाढेल.

३) 'तीव्र दुःखाची अनुभूती' हा Positive Evils चा तिसरा प्रकार आहे. ज्याप्रमाणे सुख हे अनुभवले गेले नसेल तर आंतरिक दृष्ट्या मूल्यवान नसते, त्याचप्रमाणे दुःखसुद्धा अनुभवले जात नसेल तर आंतरिक दृष्ट्या अशुभ नसते. सुख स्वतः फारसे आंतरिक मूल्य असणारे नसते; पण ज्यांना आंतरिक मूल्य आहे अशा सकलांच्या मूल्यवृद्धीला ते उपकारक ठरते व म्हणून मूल्यवान ठरते. दुःखाच्या बाबतीत मात्र असे नाही. दुःखाची अनुभूती स्वयमेव अशुभ आहे. दुसरे असे की सुखानुभूती जर पहिल्या दोन वर्गांच्या सकलांशी निगडित असेल तर निर्माण होणारे सकल अधिक वाईट असते. वस्तू आंतरिक मूल्य असणारी आहे; पण तिचा द्वेष केला जातो, शिवाय त्यात आनंद मानला जातो ही स्थिती त्या ठिकाणी आनंदाच्या अनुपस्थितीपेक्षा अधिक वाईट आहे. परंतु जर दुःखाची त्या वर्गांमध्ये भर घातली तर निर्माण होणारे सकल कमी वाईट ठरेल. उदा., ज्याने गुन्हा केला आहे (शुभाचा द्वेष केला आहे) त्याला शिक्षा देणे कमी वाईट आहे. शिक्षा देणे म्हणजे दुःखनिर्मिती करणे असते हे जरी असले तरी या ठिकाणी दुःखाचा समावेश केल्याने निर्माण होणारे सकल कमी अशुभ ठरते. अर्थात गुन्हेगाराला शिक्षा देणे हे त्याला सोडून देण्यापेक्षा अधिक चांगले असते.

मिश्र शुभत्व

आता आपण या तिसऱ्या प्रकाराचा विचार करू शकतो. हे सकल आंतरिक दृष्ट्या शुभ असले तरी त्यांच्यात अशुभाचा, असुंदराचा एक अवयव म्हणून समावेश होतो. ज्यांना आंतरिक मूल्य असते (जे केवळ साधन म्हणून चांगले नसतात) अशा अनेक सद्गुणांचा या वर्गात समावेश होतो. उदा., धैर्य आणि करुणा. जे वाईट आहे, कुरूप आहे अशा वस्तूंच्या नावडीतून हे गुण निर्माण होतात. दुसऱ्याला मिळालेल्या अनाठायी (undeserved) दुःखाबद्दल करुणा वाटणे, तसेच स्वतःमधील व इतरांमधील वाईट प्रवृत्तींविषयीचा द्वेष आणि दुःख सहन करण्याची शक्ती अंगी असणे या गोष्टी प्रशंसनीय आहेत.

अशुभाचे ज्ञान व त्यासंबंधी अनुरूप भावना या दोन तत्त्वांखेरीज तिसऱ्या तत्त्वाचा या ठिकाणीही विचार करावा लागतो. अशुभ अथवा असुंदर वस्तूच्या अस्तित्वावरील विश्वास जेव्हा अनुपस्थित असतो तेव्हा प्राप्त होणारे सकल आंतरिक दृष्ट्या अधिक मूल्य असणारे असते. शोकपर्यवसायी नाटक पाहात असताना त्यातील पात्रे काल्पनिक आहेत हे माहीत असते. अशा नाटकाचा आस्वाद घेणे या सकलात अधिक आंतरिक मूल्य आहे. पण अशुभ वस्तूंच्या अस्तित्वाविषयीचा खरा विश्वास ज्या सकलाची निर्मिती करेल त्यात आंतरिक मूल्याचा अभाव असेल. कारण अशुभ वस्तूचे त्या संदर्भात प्रत्यक्ष अस्तित्व असेल व ते सकलाचा भाग बनेल. आपल्या कृतींच्या द्वारे अशुभाची निर्मिती करणे हे वाईट आहे परंतु अगोदरच जर अशुभ अस्तित्वात असेल (जसे आज जगात मोठ्या प्रमाणावर अशुभ आढळते) तर त्याचा द्वेष करणे आणि त्याला

जबाबदार असणाऱ्या लोकांना शिक्षा करणे याखेरीज अन्य उपाय शिल्लक राहात नाही. कारण या संदर्भात अशुभाची दुःख व द्वेष या स्वरूपातील भर अशा सकलांची निर्मिती करते जे कमी वाईट असतात. या दृष्टिकोणानुसार शिक्षा केवळ साधन म्हणून चांगली असते असे नसून ज्या सकलाचा ती भाग असते ते आंतरिक दृष्टचा कमी वाईट असते.

याप्रमाणे मूरचे आदर्शविषयक विवेचन नीतिशास्त्रातील महत्त्वाच्या मुद्द्यांवर प्रकाश टाकणारे आहे. आंतरिक मूल्याविषयीची संकल्पना जर स्पष्ट असेल तर कोणत्या कृती 'कर्तव्ये' आहेत हे ठरविता येते व नैतिक व्यवहारातील अडचणी सुटण्यास मदत होते.

संदर्भ ग्रंथ

1) *Principia Ethica*, 1966, G. E. Moore
2) *Ethics for every man*; Prof D. Y. Deshpande; Published in 1946.

* *

अनुक्रमणिका





दृक्प्रतिमेपलीकडे

नरेन्द्र डेंगळे

अलीकडच्या काळात जेव्हा वास्तुकलेचा घाट अधिकाधिक चित्रात्मक होऊ पाहात आहे आणि वास्तूच्या दृक्प्रतिमेनेच ग्रासून गेलेला दिसतो आहे, तेव्हा दृक्प्रतिमा आणि वास्तू-संभावना यांची वास्तुकलेच्या प्रक्रियेशी संगती नेमकी काय असते हे पाहणे उपयुक्त ठरेल.

व्यापार्य समर-तंत्र आणि विक्री या दोन गरजांनी वास्तुकलेला कधी नव्हे एवढे आज पछाडलेले आहे, ही वस्तुस्थिती आहे. वास्तुकलेचे नमुने आता सर्रास खरेदी-विक्रीच्या वस्तू बनल्या आहेत; म्हणजेच आता वास्तुकलेकडे नुसतेच उपयुक्ततेच्या चष्म्यातून बघून चालणार नाही, तर वास्तुकलेच्या आश्रयदात्यांना वास्तु-रचनेपूर्वीच त्या वास्तूच्या विक्रीची खात्री आगाऊ पटणे, हेच महत्त्वाचे ठरले आहे. मध्यम व उच्चवर्गीयांच्या-साठी जी गृहनिर्मिती चालू आहे, त्यात हे विशेष प्रकर्षाने जाणवते. परिणामी, गृहरचनेबरोबर इतर पद्धतीच्या वास्तुरचनेतही हेच तत्त्व राबविण्यात आलेले दिसते.

प्रतिमेचा विचार प्रामुख्याने व्हावा हे साहजिकच. बोलपटांमधील नेपथ्यामागील अद्‌भुतरम्यता आणि उपहारगृह तसेच हॉटेल्समधील भपकेबाज सजावट जणू रस्त्यांवर सांडावी आणि तिनेच इमारतींचे आकार घ्यावेत, किंवा ती वास्तूच्या चेहऱ्यामोहऱ्यात स्वतःच्या रंजक ऐटीसकट गोठून जावी, असे काहीसे होत असलेले आढळते. पण प्रतिमेने कोणाला पछाडलेले नाही? टी. एस. इलियटने त्याच्या पुनःपुन्हा उजळणाऱ्या प्रतिमांविषयी सांगितले आहे; "आपल्या सर्वांपुढे, आपण पाहिलेल्यातून आयुष्यात अनुभवलेल्या, भावनेने भारलेल्या काहीच प्रतिमा का एकसारख्या आकार्य राहतात? कोणा एका पक्ष्याचे गाणे, एखाद्या माशाची उसळी– अमुकच काळी-वेळी, अमुकच फुलाचा गंध, कोणी एक वृद्ध स्त्री जर्मन टेकडीच्या चढणीवर, कुठल्याशा पवनचक्कीजवळ फ्रेंच रेल्वे-जंक्शनवर पत्ते कुटीत बसलेल्या सहा दांडगटांचे खुल्या खिडकीतून झालेले दर्शन. अशा स्मरणचित्रांना जरी प्रतीकात्मक मूल्य असले तरी ते नेमके कशाचे आहे हे सांगता येणे अवघडच; कारण त्या (प्रतिमा), भावनेच्या अशा खोलीतून येतात, की जिचा ठाव घेणे अशक्यच असते. आपण एवढेच विचारू शकतो की, भूतकाळातील एखाद्या आठवणीला दृष्याकारात पाहायचा खटाटोप का करतो? का म्हणून आपल्या स्मरणात काहीच स्वेच्छेने निवडलेल्या स्फुट प्रतिमा शिल्लक राहतात? उत्कट क्षणांची 'विटलेली जीर्ण स्मृतिचिन्हे' म्हणून?" प्रतिमा म्हणजे इलियटला पूर्वा-नुभवांची शिल्लक वाटते. या 'भावनोत्कट क्षणांच्या', 'विटलेल्या जीर्ण स्मृतिचिन्हां'मध्ये, पुन्हा एकदा तीच भावनोत्कटता निर्माण करायचे ना सामर्थ्य असते ना त्यातून वर्तमानातील नव्या क्षणांना काही ऊर्जा-सत्त्व मिळण्याची अपेक्षा कुणी धरावी– जसे, एखाद्या कळीच्या उमलण्यात अनुभवाला येते.

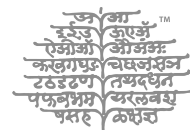
प्रतिमेचे वास्तुकलेतील स्थान कोणते? एखाद्या विशिष्ट पद्धतीची वास्तू घडवायची असेल तर लगेचच त्या पद्धतीच्या पूर्वी पाहिलेल्या, अनुभवलेल्या, अभ्यासिलेल्या अथवा रचनाबद्ध केलेल्या वास्तू नजरेपुढे येतात. पण हा केवळ अनुभवविश्वाचा धागा असतो. त्या धाग्यालाच पकडून आपण, ज्या मानवी व्यापारा-साठी वास्तुरचना करायची आहे, अशा हालचालींच्या क्रमांचा मागोवा घेऊ शकतो. या हालचालींचे सूक्ष्म अवलोकन व विश्लेषण आपण काही मूर्त नमुन्यांच्या अभ्यासावरून आणि त्यातील शंकांचे निरसन करून करू शकतो. अशा विश्लेषणातून, ज्या कार्यासाठी ती वास्तुरचना होत असते, त्याविषयी काही उपयुक्त माहिती मिळते व बोध होतो. पण याचबरोबर प्रतिमा-निर्मितीची क्रियाही लगेचच सुरू होते व त्यातून संदर्भात्मक प्रतिमा, जाणीवेच्या कक्षेवर उमटू लागतात. अशा वेळी प्रतिमांचे स्वरूप कसे असते? या प्रतिमा

अनुक्रमणिका

परिपूर्ण, पूर्णाकारी, घडीव-पार्थिव-दृष्याकारी असतात की, ज्यातून वास्तूचा चेहरामोहराच समोर यावा अशा द्विमितीय-रंगरूपाकारी असतात, की– ज्यातून वास्तूच्या सांगाड्याविषयी काही संकल्पना स्पष्ट व्हाव्यात, अशा असतात ? या प्रतिमा अनुभवजन्य असतात की अनुभवपूर्व ?

वास्तुकलेत, अनुभवपूर्व प्रतिमासृष्टी म्हणजे काय ? आणि ती असलीच तर अशी दृक्-संकल्पनासृष्टी, पूर्णाकारी किंवा अंधुक प्रतिमांनाच फक्त घेऊन येते की काय ? कारण ती जर तशीच दृष्याकारी असेल तर तिच्याकडून कोठल्याही नाविन्याची अपेक्षा करता येईल का ? किंबहुना जर ती प्रतिमासृष्टी फक्त दृष्याकाराचीच कास धरून जाणिवेशी गुंजत राहिली, तर ठाशीव दृष्याकारांच्या आधाराखेरीज कोठल्याच नव्या वास्तु-प्रकल्पाला सुरुवात करणे, वास्तुशिल्पास अशक्यच आहे, असा अर्थ होईल. परंतु वास्तुकलेच्या इतिहासाकडे पाहिले तर सहजच लक्षात येतो, तो म्हणजे वास्तु-कलेचा विस्मयकारी गुणधर्म. लौकिक अर्थाने सर्वप्रथम जाणवणारा गुणधर्म म्हणजे विस्मय. वास्तूच्या भव्यतेने, गूढतेने, अद्‌भुतरम्यतेने, अद्वितियतेने, विराटरूपाने जाणवणारा गुणधर्म तो विस्मय. ठाशीव साच्याच्या, फुटकळ किंवा पूर्णाकारी– दृष्याकारी प्रतिमेला तो नक्कीच असाध्य आहे. याचाच अर्थ, वास्तुकलेतही निराकारी, अनुभवपूर्व, प्रातिभज्ञान व केवल प्रतिमासृष्टी यांना निर्विवाद महत्त्वाचे स्थान आहे. म्हणून इतिहासाद्वारे वास्तुनमुन्यांचा अभ्यास करताना किंवा त्यांचे विश्लेषण करताना, दृष्याकारी प्रतिमासृष्टीपेक्षा वेगळी अशी वास्तू-जाणीव सतत जागरूक असते. कारण अशाच वास्तू-जाणिवेच्या प्रतिमासृष्टीतून रूढ–दृष्याकारी–पार्थिव व ठाशीव प्रतिमांपासून स्वतंत्र असा वास्तु-रूपबंध तयार होतो. पूर्वानुभवातून पुनःपुन्हा उमटणाऱ्या दृष्याकारी प्रतिमांचा उगमघाट व थडगे(!) यांचे स्थान भूतकाळातच असते. अशा दृष्याकारी प्रतिमांच्या सापळ्यात जर जाणीव सापडली तर तिचे रूपांतरही जुनाट, विटक्या व मृतवत वास्तुप्रतिमेत व्हायची शक्यता अधिक.

इतिहासातून भिन्न अस्मितेतून घडलेले वास्तुघटक जर आपण निवडले– समजा, डोरीक शैलीतील एक स्तंभ, एक इंग्लिश सपाट कमान, रोममधील पँथिऑनचे कॉर्निस, आर्किट्रेव व फ्रीज्‌युक्त असे एंटॅब्लेचर, पुण्यातील वाड्यांमधील आंतरांगणे व ओसऱ्या इ. आणि या सर्वांना हिंदु-वास्तुशास्त्रात विशद केलेल्या वास्तू-पुरुषमंडळात बसविण्याचा उद्योग जर कोणी केला तर या परस्परविसंगत आणि भिन्न वांशिक परंपरांतील वास्तुघटकांना व्यावसायिक कुशलतेने आणि संवेदनशील बारकाईने एकत्र मिसळता येणारच नाही, असे नाही. पण या अट्टहासातून जन्म घेणाऱ्या वास्तूला वस्तुसंग्रहालयाचे रूप प्राप्त होईल आणि त्यातून प्रेक्षकास एक 'नवा', 'उत्तेजक' किंवा 'अद्‌भुतरम्य' असा वास्तुनुभव देण्यापुरतेच मर्यादित असेल. यावर कोणी असेही म्हणेल की, अशा प्रकारे घडविलेल्या वास्तूद्वारे– ओळखीच्या, माहितीच्या असंख्य प्रतिमांना मनात उजळा मिळतो. आयुष्यातील काही भावनोत्कट क्षणांच्या आठवणी पुन्हा लखलखू लागतात आणि त्यांच्या आधारेच आपणास कोठल्याही नव्या सृष्टीचा पूर्णत्वाचा आस्वाद घेता येतो. अशा आस्वाद-स्वरूपाच्या अनुभवाचे वरवरचे रूप नवे भासते खरे; पण त्यामागे लपलेली असते मूलभूत नाविन्याची भीती, अज्ञानाची लज्जा आणि मर्यादित कल्पनाशक्ती. कारण यांनाच गोंजारत नव्या भासणाऱ्या पण परिचित वास्तु-घटकांनी सजवलेल्या सृष्टीचा अनुभव घेताना आपण पूर्ण अनोळखी वास्तू-अनुभवाला टाळत असतो. अशा दृष्याकारी प्रतिमांनी ग्रासलेल्या संकल्पनांचा सूर असा असतो, की वास्तुकला हे जणुकाही असे एक साधन आहे की परिचित प्रतिमा, चिन्हे व वास्तुघटक यांद्वारे मिळणाऱ्या अनुभवांतून एक अद्‌भुतरम्य पळवाट काढणेच फार महत्त्वाचे ! पंचतारांकित हॉटेल्स आणि दालनांच्या सजावटी ज्याप्रमाणे आपणास काही काळ वेगळ्याच सृष्टीत नेऊन विरंगुळा देतात आणि एक आभासमय जगताचा अनुभव देतात त्याप्रमाणे; किंवा उच्चभ्रू समाजातील 'थीम पार्टिज्' मध्ये जसे सर्व लोक वेगवेगळ्या बुरख्यांआड, मुखवट्यांमागे, वेशभूषेने वेगळ्याच व्यक्ती बनायचा प्रयत्न करून, स्वतःच्या खऱ्या व्यक्तिमत्त्वाला क्षणैक हरवू पाहतात, त्याचप्रमाणे वास्तुकलेनेही आभासमय जगत निर्माण करून जीवनातून एक पळवाट काढावी, अशी काहींची अपेक्षा असते. पांडवांची मयसभा निर्माण करणे हे वास्तुकलेला शक्य असतेच; पण वास्तुकलेच्या संभाव्यतेची क्षितिजे अधिक विस्तीर्ण असतात, इ. अधिक खोलात जाणाऱ्यांच्या ध्यानी सहज यावे. सहज सहयोग साधावा अशा प्रतिमा-





सृष्टीला न नाकारताही सखोल, कालातीत अनुभव देण्याची क्षमता वास्तुकलेत खरोखर असते का? अनुभव-स्मृती-ज्ञान या सर्वसामान्य बुद्धीला उमजणाऱ्या त्रिकोणातून जन्म घेणाऱ्या प्रतिमासृष्टीची त्रिमितीसुद्धा तेवढीच मर्यादित असेल हेही नक्कीच.

याउलट, जर वास्तुनिर्मितीत समोरील कोडयाची उकल करीत जाताना कोठलीच दृष्याकारी प्रतिमा आपल्या जाणिवेला सतावत नसेल तर, अद्भुतरम्यता उत्तेजकता, विराटता व विस्मय या उद्दिष्टांबद्दल नीरस राहूनही, एक सखोल व निव्वळ अवकाशाचा अनुभव वास्तू-रूपबंधाद्वारे उपलब्ध होऊ शकतो. जसे, पूर्वी भेटलेल्या व्यक्तीचा चेहरा डोळयापुढे आणल्याने भेट-अनुभवाचे सर्व पदर उलगडतीलच असे नाही, तसे वास्तुनुभवाद्वारे जुन्या आठवणीतील इमारतींचे चेहरे, त्यांतील कलाकुसरीची वैशिष्टये व शैली, वास्तुघटक, भूमिती, रचनासूत्र इत्यादींना जरी उजळा मिळत असला, तरी तो संपूर्ण वास्तुनुभवाचा केवळ एक हिस्सा म्हणूनच त्याकडे पाहिले पाहिजे. वास्तू-अनुभवाची कक्षा दृष्याकारांना घडवीत आणि अवकाशाच्या खुबी संबोधित करून त्यापलीकडे जात असते.

वास्तुसंभावना (Notion) व प्रातिभज्ञान (intuition) या दोहोंचा वास्तुनिर्मितीच्या प्रक्रियेत सहभाग कोणता ते पाहू या. वास्तुकला जरी एक आकार्य कला असली, तरी ती जाणिवेमध्ये घडून येणाऱ्या सर्जनशील प्रक्रियेचे फळ असते. बीजातीत जाणिवेला (transcendental consciousness) सार्त्रने 'व्यक्तिहीन उत्स्फूर्तता' म्हणून संबोधले आहे. सार्त्र म्हणतो, "ही व्यक्तिहीन उत्स्फूर्तता, त्याआधी, काहीही सुचण्यापूर्वी, प्रत्येक पळांचे अस्तित्व ठरवीत असते. म्हणून आपल्या जीवनाचा प्रत्येक जाणीवजन्य क्षण शून्यातून सृजनतेचे दर्शन घडवितो. नवी रचनाकृती नव्हे तर नवे अस्तित्वच." जेव्हा जाणीवच वास्तुकलेतील कोडे स्वतःबाहेरील वस्तू म्हणून पाहते, तेव्हा ती जाणीव पूर्वग्रहांनी व संकल्पनांनी भारलेली असतेच असे मानायचे काही कारण दिसत नाही. जाणीव व वास्तुकोडे एकमेकांना भिडल्यावर वास्तुकोडयाचे आकलन, जणू पूर्वी कधी न केल्याप्रमाणे; नव्या अस्तित्वाच्या नवलाईने होते. त्यामध्ये एक प्रकारची जी निष्पाप व निकोप भूमिका असते, तिच्या विमुक्ततेस वास्तुकोडयाचे सत्त्व धुंडाळायची, नेमके प्रश्न विचारत, कोडयाला अनावृत करायची विशिष्ट चेतनाशक्ती असते. मग अशा कार्यप्रवृत अवस्थेत, जाणिवेमध्ये स्मृति-गारातील कोठलीच दृष्याकारी प्रतिमासृष्टी ढवळाढवळ करीत नाही. कोरडया व तुटक बौद्धिकतेपेक्षा जर जाणीव सर्वांगीण असेल व वैयक्तिक आवडी-निवडीहून अलिप्त राहील तर तिच्या सृजनशक्तीला आपोआपच वैशिष्टयपूर्ण धार येते.

वास्तुकलेतून सौंदर्यानुभव मिळविण्याकरिता वास्तूला विराट भव्य-दिव्य, कलाकुसरीखाली दबलेले किंवा कोठलेच दांभिक रूप धारण करायची आवश्यकता बिलकूल नसते. वास्तुभाष्य साधे, थेट भिडणारे आणि वास्तुकोडयाला आवरणरहीत करणाऱ्या शोधक जाणिवेचे प्रतिबिंब असू शकते. निर्मितीमागे प्रेक्षकाला खूष करणे, मुद्दाम तिला 'वेगळे' बनविणे किंवा केवळ विक्री योग्य करणे या उद्देशांची सक्ती जर वास्तुकलेवर लादली गेली नाही, (किंवा वास्तुशिल्पीने बळेच लादून घेतली नाही म्हणा!) तर उस्फूर्ततेचे सार आणि सृजनशीलता वास्तुकलेत कार्यक्षम राहतात. मग पारंपरिकता, रचनातत्त्वामधील उत्क्रांती, वर्तमान-नव तांत्रिकता यांना मूर्त व अमूर्त स्वरूपात वास्तुनिर्मितीच्या सृजनक्रियेत आपसूकच सहभागी करून घेतले जाते आणि यातूनच नव्या रूपबंधाची आखणी शक्य होते.

वास्तूचा दृश्याकार हेच काही वास्तूचे सर्वांगीण स्वरूप नाही तर त्यामध्ये साकारलेले अवकाश हेच वास्तुनुभवाचे कारण असते, हे म्हणूनच स्पष्ट होते. उदाहरणार्थ, फत्तेपूर सिक्रीच्या संकुलात आपण भ्रमण केले, किंवा मांडू येथील भग्न स्मारके पाहिली, किंवा त्रिवेंद्रममधील पद्मनाभीचे मंदिर पाहून परत आल्यावर नक्की कोणता अनुभव पदरी पडतो व स्मृतीमध्ये साठविला जातो? तेथील दृष्याकारांचा कोलाज, की आणखी काही अवकाशमय वेगळे? तसेच, जरी बरोक वास्तुशैलीतील किंवा रोकोको शैलीतील नमुने पाहिले, तरी त्यातील निर्भरशीलता आणि अभौतिकतेतून स्फुरलेल्या कोरीव कामापेक्षाही त्यामधील अवकाशाची मांडणीच आठवते. आज जगातील प्रमुख महानगरांमध्ये मोकळी जागा महागच नव्हे तर दुर्मिळ झाली आहे, प्रत्येक चौरस इंचाचा वापर व्हावा या हिशेबाने गगनचुंबी इमारती बांधल्या गेल्या आहेत. अशा गगनचुंबी मनोऱ्यांमध्ये सापडणारे उभे आडवे अवकाश

अनुक्रमणिका

पाहाता लक्षात येईल, की अवकाशाला फक्त इमारतींच्या आतच वाव असतो असे नाही तर शहर-चित्राच्या संदर्भात, त्याचा वेगळाच पैलू सापडण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे. अशा निराकारी, अवकाशाचे संदर्भ म्हणजे सरकते ढग, आकाशाचे बदलते रंगरूप, अखंडत्व व असीमितता हेच ठरतात. त्यांच्याकडे नव्या नजरेने बघणे म्हणजे वास्तूच्या अंतर्बाह्य अवकाशाला समजण्याचा प्रयत्न करणेच होय. या वैशिष्टयातून महानगरीय धावपळीच्या जीवनाचे अनेक कालबद्ध पैलू वास्तुकलेद्वारे मांडता येणे शक्य आहे.

दृष्याकारी प्रतिमेमागे म्हणूनच एक अबाढव्य अवकाश-संभावना असते. तिच्यापर्यंत पोहोचेल त्याला रूढ प्रतिमेच्या कुबडयांची आवश्यकता पडणारच नाही. आजच्या उपभोक्तावादी संस्कृतीत उगवणाऱ्या वास्तु-संकल्पनांना, पूर्वीपेक्षाही अधिक, जीवनाच्या सर्वांगीणते-कडे वळणे आवश्यक ठरेल. आकाशाकडे पाहात, ठाशीव आकारांना मूठमाती देत, पक्षी-समुद्र-झाडे-टेकडयांची आठवण ठेवीत ! त्यातूनच कदाचित समृद्ध, नावीन्यपूर्ण व चेतनामय वास्तुकला आकार घेईल. 'झेन'मधील 'साटोरी' – चित्रकला, संगीत, निसर्गकलांपुरती मर्यादित न राहाता तिचे प्रतिबिंब दगडा-मातीच्या या पार्थिव वास्तुकलेतही मग पडेल.

* *

अनुक्रमणिका





भारतीय लोकशाहीच्या संदर्भात धर्मनिरपेक्षतावाद

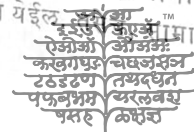
वसंत पळशीकर

भारतीय लोकशाहीच्या संदर्भात याविषयीची चर्चा अभिप्रेत आहे. याचा अर्थ पुढीलप्रमाणे करता येईल : भारताची राज्यघटनेनुसार भारतीय राष्ट्र-राज्याची उभारणी कोणत्याही एका धर्माच्या पायावर झालेली नाही, राज्यघटना धर्मानुसार नागरिकांमध्ये पंक्तिभेद करीत नाही इतकेच नाही तर भारतीय शासनाचा व्यवहार धर्मनिरपेक्ष राहील असे अभिवचन देते. या भूमिकेला आज सर्वमान्यता राहिलेली नाही. तिला आवाहन दिले जात आहे. खरा व खोटा धर्मनिरपेक्षतावाद असा फरक केला जात आहे. या पार्श्वभूमीवर, भारतीय लोकशाहीच्या संदर्भात, म्हणजेच भारतीय शासनसंस्थेचा व्यवहार या संदर्भात काय असावा, या प्रश्नाची चर्चा अभिप्रेत आहे.

विभिन्न धर्मांची माणसे भारतात राहतात. त्यांना आपापल्या धर्माविषयी बांधिलकी वाटते. अमुक धर्मीय म्हणून स्वतःची त्यांना ओळख असते इतकेच नाही तर त्या अस्मितेची ते आग्रहपूर्वक जपणूक करू इच्छितात. आपला धर्म संकटात आहे वा आपल्या धर्मानुसार जीवनव्यवहार करण्यास आपणास प्रतिबंध करण्यात येत आहे अशी प्रामाणिक समजूत झाली, तर बिथरून जाण्याइतकी धार्मिक वृत्तीची ही श्रद्धाळू मंडळी आहेत. आता, माणसांनी असे धर्मश्रद्ध असावे की नाही, स्वतःची धार्मिक अस्मिता कडवेपणाने जपावी की नाही, धर्माचे पालन उपासनापद्धतीपुरते खासगी ठेवावे की नाही याबाबतीत कोणाची काही मते असतील. धर्मप्रसार करण्याची जशी मोकळीक राज्यघटनेने दिली आहे तशी नास्तिक मताचा, इहवादाचा प्रसार करण्याचीही मोकळीक आहे. आपल्या आताच्या चर्चेच्या संदर्भात, भारतातील जवळपास सर्व लोक आपापले धर्म कवटाळणारे आहेत हे पायाभूत गृहीत तथ्य म्हणून स्वीकारूनच चर्चा करणे युक्त होईल.

अनेकानेक धर्मांचे लोक मिळून बनलेल्या लोकशाही राष्ट्र-राज्याचा व्यवहार कसा असावा, हा खरे तर आपल्यापुढील सरळ सरळ प्रश्न आहे. भारताच्या संदर्भात दोन प्रकारची गुंतागुंत आहे. इस्लाम धर्म ही कसोटी मानून, स्वातंत्र्यपूर्व भारतातील ज्या प्रदेशांमध्ये मुसलमान बहुसंख्य होते त्यांचे (काश्मीरचा अपवाद वगळता) एक मुस्लिमबहुल राष्ट्र-राज्य निर्माण करण्यात आले. पाकिस्तानची निर्मिती एक धर्मसत्ताक (थिओक्रॅटिक स्टेट) राष्ट्र म्हणून झाली नाही. लोकशाही राज्यपद्धतीचा अवलंब केल्यावर जेथे नेहमी, निरपवादपणे राज्यसत्तेवर मुसलमान समाजाचे प्रभुत्व राहील असे राष्ट्रनिर्माण केले गेले. पण मुसलमान व हिंदू समाज हे धर्म व संस्कृती वेगळी असल्याने खरे तर वेगळी राष्ट्रे आहेत, तो एकत्र समरसतेने नांदू शकत नाहीत असा युक्तिवाद केला गेला. कालांतराने राजकारणी मंडळींनी आवर्जून "इस्लामिक रिपब्लिक ऑफ पाकिस्तान" असे नामकरण केले. यामधून मुख्यतः उपस्थित झालेली ही गुंतागुंत आहे. औपचारिकतः भारत व पाकिस्तान ही पूर्णपणे वेगळी, स्वतंत्र राष्ट्रे असली तरी तिथला मुसलमान समाज आणि भारतातील मुसलमान समाज हे एकाच शरीराच्या दोन तुकड्यांसारखेच आहेत. (हीच गोष्ट पाकिस्तानातल्या हिंदू व येथील हिंदू यांची आहे). शासनसंस्थेने पवित्र धर्मग्रंथांनी सांगितलेल्या बंधनकारक मानलेल्या नियम-कायदे यांचे पालन खासगी आयुष्यात व काही प्रमाणात सार्वजनिक व्यवहारामध्ये झाले पाहिजे, तशी मोकळीक (सक्ती करण्याचीही मोकळीक) असली पाहिजे. शासनसंस्थेने ही भूमिका योग्य ते कायदे करून उचलून धरली पाहिजे ही भूमिका येथील मुस्लिम समाजात पूर्वीपेक्षा जास्त वाढली आहे व आग्रही बनली आहे. असेच चित्र शीख समाजाच्या बाबतीतही अलीकडे दिसू लागले आहे.

फाळणीनंतरचा भारत हे हिंदुबहुल राष्ट्र आहे असे विधान केले तर एका साध्या, सरळ तथ्याची नोंद घेतली जात आहे असे म्हणता येईल. [illegible] मान्यतः





अनुक्रमणिका

काही अपवादभूत क्षेत्रे वगळता, सत्तेची सूत्रे ही हिंदूंच्या हाती राहणार हेदेखील प्राथमिक तथ्याची नोंद करणारे विधान आहे असे म्हणता येईल. पण फाळणीच्या वेळी आग्रहपूर्वक एका गोष्टीची स्पष्टता केली गेली. फक्त हिंदूच जेथे, हिंदुधर्मीय या नात्याने राज्य करू शकतील असे राष्ट्र हे भारताचे रूप असणार नाही. मुस्लिम समाजाविषयीच्या खोलवरच्या संशय, अविश्वास व भय यांच्या पोटी ज्यांना हिंदुत्ववादी राष्ट्राची निर्मिती करावयाची इच्छा पूर्वापार होती अशा राजकीय-सामाजिक शक्ती भारतात स्वातंत्र्या-पूर्वीही होत्याच. "हिंदुत्व" हाच भारत या राष्ट्र-राज्याचा उचित व एकमेव खरा पाया आहे आणि हिंदू बहुसंख्य आहेत तेव्हा यात गैर ते काय, अशी भूमिका या शक्ती आज नव्या जोमाने उचलून धरीत आहेत. "हिंदुत्वाचा" नेमका आशय कोणता याविषयी मत-मतांतरे आहेत. पण आपल्या मागणीला बळ प्राप्त करून घेण्याच्या दृष्टीने हिंदू धर्मपीठे व धर्माचार्य/महंत यांच्या सक्रिय सहभागाने धार्मिक अस्मिता कडवी व राजकीय वळणाची बनविण्याचे काम केले जात आहे.

मुस्लिम, शीख, हिंदू इत्यादी प्रमुख धार्मिक समूहांच्या धार्मिक सश्रद्धतेचा वापर राजकीय अस्मिता व राजकारणी हितसंबंध जोपासण्यासाठी करण्याचे राजकारणात सक्रिय असलेल्या काही शक्तिप्रवाहांनी ठरविल्यामुळे मुख्यतः वर उल्लेखिलेली दुहेरी गुंतागुंत उत्पन्न झालेली आहे. याच प्रकारचे संकुचित, फुटीर कडवेपण, मागासलेपण, दलितत्व, आदिवासीपण यांच्या आधारे जोपासले जात आहे. यामधूनही गुंतागुंत वाढीस लागली आहे.

मला असे सुचवावयाचे आहे की, धर्म, धर्मग्रंथांचे पावित्र्य, शब्दप्रामाण्य, प्रेषित/धर्मगुरु प्रामाण्य यांना उठाव देण्याची गोष्ट ही धर्मकारणाचा भाग नसून बव्हंशी सेक्युलर राजकारणाचा भाग आहे. राजकारणी हेतूसाठी धर्मश्रद्धा, धर्मनिष्ठा व धार्मिक ग्रह-पूर्वग्रह व धार्मिक अस्मिता यांना वापरून घेण्याची गोष्ट एकदा केली की, इच्छा वा हेतू नसताना, खऱ्या अर्थाने कडव्या, संकुचित धार्मिक मूलतत्ववादी ("फंडामेंट-लिस्ट") शक्ती प्रबळ बनून सत्ताधीश होतील हा धोका उत्पन्न होतो. इराणमध्ये खोमेनी याच प्रकारे सत्तेवर आले. धर्मसत्ताक राज्यसत्ता प्रस्थापित होण्याचा धोका, भारतात फारसा नाही, पण धर्माच्या नावे राजकारण खेळले जाऊन विभिन्न धर्मांच्या नागरिकांची मिळून एक एकात्म व मजबूत समाज संवर्धित करण्याची, टिकवून धरण्याची गोष्ट अशक्यप्राय करून टाकणारी बेबंद अस्थिर परिस्थिती नक्कीच येथे निर्माण होऊ शकते.

भारतीय लोकशाहीची जडणघडण स्वातंत्र्यापूर्वी-पासून होत होती. १८८५ साली स्थापन झालेली राष्ट्रसभा– इंडियन नॅशनल काँग्रेस– तिच्या स्थापने-पासून या बाबीविषयी जागरूक होतो. विभिन्न धर्मांच्या लोकांना मोकळेपणाने, समानत्वाने आणि परस्परांशी समरसून जगता येईल असे राज्य भारतात प्रस्थापित व्हावे, शासनसंस्थेचा व्यवहार याला अनुरूप असावा या बाबतीत व्यापक एकवाक्यता स्वातंत्र्य मिळाले तेव्हा समाजधुरीणांच्या ठायी होती. समाजधुरीणांचा हा वर्ग, वा या वर्गाचे नेतृत्व करणाऱ्या व्यक्ती, बव्हंशी नास्तिक वा इहवादी नव्हत्या. स्वतःच्या धर्मा-विषयी ममत्व असणारा, धार्मिक अस्मिता बाळगणाराच हा वर्ग होता. पण आपण असे मात्र नक्कीच म्हणू शकू की, त्यांची धर्माविषयीची आस्था ही कडवी व व संकुचित नव्हती; अन्यधर्मियांचा दुस्वास, संशय वा द्वेष बाळगणाऱ्या वळणाची नव्हती. पुष्कळदा ती भाबडी सनातनी वळणाची असली तरी धार्मिक-सामाजिक सुधारणेला अनुकूल होती.

शासनाचा व्यवहार कोणत्याच धर्मावर अधिष्ठित असू नये. त्याचे अधिष्ठान व्यक्तीच्या अविच्छेद्य मूलभूत हक्कांवर अधिष्ठित असावे. या अर्थाने व्यवहार सेक्युलर किंवा धर्मनिरपेक्ष असावा, असा निर्णय करण्यात कोणती अडचण आली नाही. व्यक्तीचे मूलभूत हक्क कोणते, नागरिकाची व शासनसंस्थेची कर्तव्ये कोणती याचा निर्णय धर्मग्रंथांच्या आधारे घेण्यात आला नाही. राज्य-विषयक आधुनिक विचारच या बाबीविषयक निर्णयाला आधारभूत होता. त्याचवेळी, राज्यघटनेशी व इतर धार्मिक समाजांच्या हिताशी संवादी राहून, अविरोध टिकवून सर्व धार्मिक समाजांना त्यांच्या त्यांच्या धर्माचे व्यक्तिगत व सार्वजनिक जीवनात करण्याची मोकळीक ठेवण्यात आली. स्वतःच्या धर्माची शिकवण देणे, धर्म-प्रसार करणे, धर्मांतराद्वारे धर्म बदलणे यालाही वाव ठेवण्यात आला.

नागरिकांना, मग ते कोणत्याही धर्माचे असोत, समान स्वरूपात लागू असणाऱ्या नियमांचे व कायद्याचे





क्षेत्र आणि जेथे धर्माला अनुसरून व्यवहार करण्याची मोकळीक आहे असे एक क्षेत्र अशी विभागणी प्रत्येक राज्यसत्ता नेहमीच करीत आली आहे. ही काही ब्रिटिश राजवटीची खास देणगी नाही. ब्रिटिशपूर्व काळातही, भारतभर, विभिन्न धर्मांचे लोक एका राज्याचे नागरिक असण्याची गोष्ट अस्तित्वात असल्याने प्रत्येक राज्यसत्तेला या प्रश्नाची एक ना एक सोडवणूक करावी लागली होतीच. एकमेव सत्य धर्म तो काय आपलाच, आणि अन्य धर्मांचे समूळ उच्चाटन करणे हे धर्मकार्य म्हणून आपले कर्तव्य या भूमिकेतून राजे व सम्राट यांचे वर्तन इतिहासात, भारतात कधीच वा कोठेच घडले नाही असे म्हणणे सत्याला धरून होणार नाही. पण अशी धर्मवेडी भूमिका अल्पकाळच राबविता आली असे इतिहास सांगतो, ही गोष्टही ध्यानात ठेवली पाहिजे. विभिन्न धर्मांच्या पलीकडे व पायाशी असलेल्या या देशातल्या जातिव्यवस्था व ग्रामव्यवस्था यांना कदाचित याचे श्रेय असेल. पण विभिन्नधर्मीय समूहांना त्यांचे त्यांचे अस्तित्व कायम राखण्यासाठी आवश्यक ती स्वायत्तता देऊन, सभासदांच्या जीवनव्यवहारांचे एका निश्चित क्षेत्रात नियमन करण्याची मोकळीक कायम ठेवूनच स्थिरपणे राज्य येथे करता आले आहे.

ब्रिटिशांनी हाच वारसा पुढे चालविला. त्यांचा साऱ्या देशावर एकछत्री अंमल प्रस्थापित होऊन तो पक्का झाला तेव्हा याबाबतीतली संदिग्धता काढून टाकण्यासाठी आणि सर्व देशात एकसारखेपणा (युनिफॉर्मिटी) आणण्यासाठी त्यांनी कायद्यांची प्रमाणसंहिता तयार करण्याचे काम हाती घेतले. (" कोडिफिकेशन ऑफ लॉज ") धार्मिक समूहांना जीवनव्यवहाराच्या काही क्षेत्रामध्ये जरी मोकळीक व स्वायत्ता दिली तरी तंटे सोडविण्याची अंतिम अधिसत्ता राजाची वा राज्यसत्तेची असते हे तत्त्व भारतात फार पूर्वीपासून मान्य होते असे दिसते. धर्मग्रंथ काय सांगतात, धर्माचा कायदा कोणता आहे, धर्माच्या कायद्याचे पालन झाले आहे की नाही या प्रकारचे मुद्दे तंटयांच्या स्वरूपात समोर येत राहतातच. त्यांची देशभर एकसारखीच सोडवणूक करण्याच्या दृष्टीने " पर्सनल लॉ " म्हणून ओळखले जाणारे कायदे ब्रिटिशांच्या काळात केले गेले. " पर्सनल लॉ " लागू असलेले जीवनाचे क्षेत्र तसे फार सीमित होते, व आजही सीमितच आहे.

विभिन्न धर्मांचे अनुयायी एकत्र राहतात तेव्हा आंतरजमातीय तंटेही उपस्थित होत राहणार हे ओघानेच आले. धर्म वेगळे असल्यामुळे तंटा उपस्थित होणे अटळ व अपरिहार्य असते म्हणून नव्हे. कारण दोन धर्मांमध्ये अहिनकुलवत् संबंधच तेवढा शक्य असेल तर कोणता तरी एक धर्म नष्ट झाल्याशिवाय शांतता नांदणारच नाही. प्रत्यक्षात परस्परांच्या सहअस्तित्वाला आवश्यक इतक्या प्रमाणात कंगोरे घासले जातात, मुरड घातली जाते, तडजोड केली जाते, व समन्वय साधला जातो. शेजारी, एकाच समाजाचे घटक म्हणून नांदावयास शिकलेल्या धार्मिक जमातींमध्येही प्रासंगिक ताण-तणाव, दंगा-धोपा उपस्थित होतो त्याची कारणे धार्मिकेतर घडामोडींमध्ये असतात. अशा प्रसंगांनादेखील ब्रिटिशपूर्व राज्यसत्तांना तोंड द्यावे लागत होतेच. अशा प्रसंगी विरोधी हितसंबंधांचे बदललेले बलाबल, राज्यसत्तेचे धोरण व हितसंबंध, राज्यकर्ते व प्रशासक यांचे वळण, मानस व हेतू यानुसार निवाडा केला जातो. ब्रिटिश राजवटीत सर्वत्र व सर्व कालखंडात असे निवाडे एकसारखे केले गेले नाहीत. मुसलमान व हिंदू समाजांमध्ये ऐक्याचा व एकजुटीचा परिपोष आपल्या साम्राज्यसत्तेला परवडणारा नाही ही पक्की धारणा, जी सर्वस्वी खोटी वा अवास्तव नव्हती, ब्रिटिश वरिष्ठ सत्ताधीश व स्थानिक अंमलदार यांची असल्याने अशा प्रसंगीचे निवाडे पक्षपाती राहण्याचे प्रमाण मोठे होते.

स्वातंत्र्याबरोबर हा सारा वारसा आपणास प्राप्त झाला.

स्वतंत्र भारताने जेव्हा येथे सेक्युलर राज्यसत्ता प्रस्थापित करावयाचे ठरविले तेव्हा राष्ट्रसभेची परंपरा पुढे चालू ठेवण्याचाच तो निर्णय होता. पाकिस्तानचे राजकारण " इस्लाम खतरेमे है " या बागुलबोव्याचा वापर करून, मुसलमानांच्या धार्मिक वेगळेपणावर भर देऊन व धर्मश्रद्धेला आवाहन करून केले गेले होते. स्वतंत्र भारतात हिंदूंची फार मोठी बहुसंख्या असली तरी हिंदू धर्माला प्राधान्य, उठाव वा विशेष स्थान देणारे हे राष्ट्र नसेल, असाही अर्थ सेक्युलर शब्दाचा वापर करताना मनात होता. धर्मनिरपेक्ष व्यवहाराचे एक मोठे क्षेत्र आणि " पर्सनल लॉ " चे एक सीमित क्षेत्र असे विभाजन कायम ठेवले गेले. धर्मनिरपेक्ष व्यवहाराच्या क्षेत्राची व्याप्ती ब्रिटिशांच्या

अनुक्रमणिका

काळापासून ठरत आली तीच सामान्यतः राहिली. सार्वजनिक जीवनाच्या फार मोठ्या क्षेत्रात धर्माचा कायदा अधिकृत रीत्या मानला जाणार नाही. कायदे-कानू करण्याचे अधिकार पूर्णपणे राज्यसत्तेकडे असतील ही भूमिका कायम राहिली.

त्याचवेळी, विभिन्न धर्मीय समुदायांना सन्मानीय स्थान दिले गेले व ऐच्छिक पातळीवर आपापल्या धार्मिक श्रद्धा, कायदे-नियम यानुसार जीवन जगण्याची मोकळीक (काही पथ्ये व मर्यादा सांभाळून) ठेवली. प्रमुख धार्मिक जमातींच्या बाबतीत तरी, व्यक्तिगत व कौटुंबिक व्यवहाराशी निगडित बाबींसंबंधी त्यांच्या धार्मिक रीती, नियम व कायदे यांना शासन व न्याय-व्यवस्थांच्या समोर वैधता व प्रामाण्य अधिकृतपणे देणारे " पर्सनल लॉज " ही कायम ठेवले.

धर्मनिरपेक्ष शासकीय व्यवहारांच्या बरोबर धार्मिक जमातींचो स्वतःच्या परंपरांनुसार धार्मिक-सांस्कृतिक-सामाजिक जीवन जगण्याची स्वायत्तता व मोकळीक यांचे सहअस्तित्व मान्य करण्यामधून काही प्रकारचे ताण उत्पन्न होणे सरळ होते. पण हे ताण स्वीकारण्याची भूमिका मला योग्य वाटते.

व्यक्तीच्या मूलभूत हक्कांविषयीची धारणा, समानतेची मूल्ये, विशेषतः स्त्रीपुरुष समानतेचे मूल्य यांच्यात व विभिन्न जातीजमातींच्या रुढी-परंपरा, रीतिरिवाज, सामाजिक संरचना/संस्था आणि धर्मग्रंथात समाविष्ट आदेश, नियम व कायदे यांच्यात विसंवाद आहे. याचे भान घटनाकारांना, घटना समितीच्या सभासदांना नक्कीच होते. " पर्सनल लॉ "च्या बाहेर ज्या व्यक्तींना जीवन जगायचे असेल त्यांना तसे स्वातंत्र्य घेता येण्यास साहाय्यभूत अशा काही कायदेशीर तरतुदी करून ठेवण्यापलिकडे शासनाने जाऊ नये ही ब्रिटिश काळातली भूमिकाच कायम राखली गेली. विसंवाद दूर करण्याची जबाबदारी व्यक्तींच्या इच्छेवर व निर्धारावर सोडली गेली.

विभिन्नधर्मीय समुदाय घटक असलेल्या समाजामध्ये शासनाचा व्यवहार ज्या तऱ्हेचा राहणे उचित होईल त्या तऱ्हेचा व्यवहार बव्हंशी भारतीय शासन-संस्थेचा आत्तापर्यंत राहील असे मला दिसते. धर्माविषयी न लोकांच्या धार्मिक वृत्तीविषयी आस्था, धर्माविषयीचा विधायक दृष्टिकोण ही राजकीय नेतृत्वाची वैशिष्ट्ये राहिली. पण शासनव्यवहाराला कोणत्याही एका धर्माचे अधिष्ठान देण्याची गोष्ट घडली नाही. धर्मनिरपेक्ष पण धर्मनिरपेक्ष पण धर्म-विन्मुख नव्हे असा व्यवहार राहिला. धार्मिक-सामाजिक सुधारणांना अनुकूल असे शासनाचे वळण असले तरी, सक्रियपणे विभिन्न धर्माच्या आचारविचारांमध्ये सुधारणा घडवून आणण्याचे काम शासनाने आपले मानले नाही.

हिंदू कोड बिल हा याला ठळक अपवाद होता असे बरकरणी वाटते. पण स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या वेळी हिंदू समाजाचे सामाजिक-राजकीय नेतृत्व करीत असलेल्या वर्गाला हिंदूंना लागू असलेल्या 'पर्सनल लॉ' मध्ये ज्या सुधारणा व्हाव्यात असे सामान्य एकमताने वाटत होते त्या सुधारणा ग्रंथित करण्याचे काम या बिलाच्या योगाने पार पाडले गेले. भारतीय लोकसभा ही या कामापुरती हिंदू समाजाची सभा म्हणून एका अर्थी काम करीत होती. अस्पृश्य म्हणून कोणाची गणना करणे व सार्वजनिक जागी कोणाशी तसा व्यवहार हा अपराध मानला गेला. या मुद्यावरूनही आधी एकवाक्यता होती. तिची दखल घेण्याचे काम राज्य-घटनेने केले असेच म्हटले पाहिजे.

पण एक सुधारकी उत्साहसुद्धा घटना समितीच्या सभासदांच्या ठायी यामधून निर्माण झाली असे म्हणण्यास जागा आहे. समान नागरी कायदा विकसित करण्याचीही गोष्ट केली गेली. राज्यसत्तेची भूमिका धर्मनिरपेक्ष असावी, इतके पुरेसे नाही, धार्मिक-सामाजिक सुधारणांना अनुकूल असे तिचे वळण राहावे इतके पुरेसे नाही; स्वतःच्या सार्वभौम अधिकारात धार्मिक रुढी-परंपरा, तत्त्वे, श्रद्धा, कायदे-नियम यांच्यातील कालबाह्य, घातक, अंधश्रद्धात्मक भाग कायद्याने त्याज्य ठरवून, 'पर्सनल लॉ'मध्ये बदल करून आधुनिक इहवादी समाज निर्माण करण्याचे काम अंगावर घेणे हे सेक्युलर राज्यसत्तेचे कर्तव्य आहे अशी धारणा उत्पन्न होण्यास जागा तयार झाली. एक नवा, आदर्श समाज घडविण्याचे काम राज्यसत्तेने करावयाचे आहे. ती तिची जबाबदारी आहे या डाव्या भूमिकेशी सुसंवादी अशी ही धारणा आहे ही गोष्ट लक्षात येईल. भारतीय समाजाच्या आधुनिकीकरणाच्या, विकासाच्या आड जो मागासलेपणा, अडाणीपणा येत आहे त्याचे मूळ धर्मामध्ये, लोकांच्या धार्मिक वृत्ती व आचारविचार यात आहे असे अनेकानेक लिबरल,

प्रागतिक व्यक्तींचेही प्रतिपादन होते. या मुद्यावरून लिबरल, प्रागतिक व डावे एका सर्वंकष हस्तक्षेपवादी भूमिकेवर एकच आले.

साहजिकच, धर्माविषयी आस्था, धार्मिक कृत्यांमधील राजकीय नेत्यांच्या पदावर असतानाचा सहभाग विभिन्न धर्मीयांच्या धर्मगुरु, आचार्य, साधुपुरुष यांना दिला जाणारा शासकीय मानसन्मान, धर्मस्थळांना सरकार दरबारी मान्यता धार्मिकप्रसंगी सुट्टया या सारख्या कृती-उक्ती या मंडळींना आक्षेपार्ह वाटत आल्या आहेत. वैयक्तिक व सार्वजनिक जीवनातून, विशेषतः "उंबरठ्याबाहेरच्या" जीवनातून धर्म निष्प्रभ करणे, इहवादाचा सक्रिय प्रसार करणे, जीवनाला इहवादी वळण देण्यासाठी ठोस पावले उचलणे हे स्वतःस सेक्युलर म्हणविणाऱ्या राज्यसत्तेचे कर्तव्य आहे, हे कार्य तिच्याकडून अपेक्षित आहे असे प्रतिपादन प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे केले गेले आहे.

आधुनिकतावादी, डावी व पुरोगामी मंडळी "समान नागरी कायदा" ही भारतीय शासनसंस्थेच्या धर्मनिरपेक्षतेची मध्यवर्ती व निर्णायक कसोटी मानीत असल्याचे दिसते. व्यक्ती व समूहजीवनात महत्त्वाचे स्थान असूनही धार्मिक व्यवहार हा सार्वजनिक जीवनातला एक मोठा भाग असूनही या वास्तवाची उपेक्षा करावी, इतकेच नव्हे तर तिटकारा, तुच्छभाव प्रकट करणारे वर्तन शासनाने करावे अशी अपेक्षा व मागणी दिसते.

राज्यसत्तेचे सेक्युलर (धर्मनिरपेक्ष) असणे याचा अर्थ काय, या धर्मनिरपेक्ष भूमिकेच्या लक्ष्मणरेषा कोणत्या याचा सम्यक विचार वरील सर्वंकष हस्तक्षेपवादी भूमिकेत आढळत नाही. तत्त्वतःदेखील त्यात मर्यादातिरेकाचा, अर्थ लावण्यातील वैचारिक गोंधळाचा आढळ होतो. ही भूमिका व्यवहारात टिकणारी नाही असेही मला म्हणावयाचे आहे. भारतात लोकशाही व्यवस्था आपण स्वीकारली असल्याने तर अधिकच खरे आहे.

या पार्श्वभूमीवर ज्या गुंतागुंतीचा उल्लेख आधी केला तिची दखल आता घेतली पाहिजे.

राजकीय उद्दिष्टांसाठी, सत्तेच्या राजकारणासाठी लोकांची धार्मिक अस्मिता, त्यांच्या श्रद्धा, समजुती, ग्रह, त्यांच्या रुढी-परंपरा यांचा वापर करण्यामधून मुख्यतः ही गुंतागुंत उत्पन्न झाली आहे. या राजकारणासाठी धर्मपीठे, धर्मगुरु, आचार्य/महंत यांचाही उपयोग करून घेतला जात असल्याने विभिन्न जातिजमातींचे, धर्मांचे सहअस्तित्व उत्तरोत्तर अवघड बनत आहे. कडव्या, संकुचित, असहिष्णू आशयाची धर्मनिष्ठा जोपासली जात आहे. धर्मपीठे, धर्मगुरु, आचार्य/महंत यांना एक मोठी संधी यातून उत्पन्न झाली आहे.

धर्मीय, जातजमातीय सामूहिक जीवन जेथे अजून दृढमूल आहे. धार्मिक अस्मिता जेथे महत्त्वाची आहे तेथे, राज्यव्यवस्था जर लोकशाही वळणाची असेल तर, राजकारणामधून धर्म निष्प्रभ करणे जवळपास अशक्य आहे. उलट धार्मिक-सांस्कृतिक अस्मिता व वेगळेपण, अन्य जमातींशी उपस्थित होणारे संघर्षाचे मुद्दे व प्रसंग यांचाही संबंध राजकारण करण्यासाठी वापर करण्याकडे कल होणार. कारण मतांचे गठ्ठे (व्होट बॉक्स) निर्माण करणे व ते पदरात पाडून घेणे ही लोकशाही राजकारणाच्या व्यवहारातील पायाभूत व मध्यवर्ती क्लृप्ती आहे.

या वाटेने गेले असता देश कसा विघटन पावतो, आणि किती हिंस्त्र संघर्ष उत्पन्न होतो याचे नमुने युगोस्लाविया, भूतपूर्व सोविएत संघराज्य यांच्यात आज पाहावयास मिळत आहेत. भारतात पंजाब व काश्मीर या राज्यांमध्येही याचा क्लेशदायक अनुभव घेत आहोत.

वातावरण एकदा गढुळले, मने संशय, भय, द्वेष, दुरावा यांनी ग्रस्त झाली आणि आकांक्षा प्रज्वलित झाल्या की सैन्य, पोलिस, नोकरशाही यांतील माणसे प्रच्छन्नपणे वा उघडपणे पक्षपाती वागणूक करू लागतात. याचाही सतत आपणास सर्वत्र अनुभव येत आहे.

हे आव्हान कसे झेलायचे ? ते मोडून काढण्याची योग्य रणनीती कोणती ?

या प्रश्नांचा विचार करण्याच्या आड येणारी एक गैरसमजूत प्रथम दूर व्हायला हवी. भारतीय शासनसंस्थेचा व्यवहार सक्रियपणे सेक्युलर (धर्मनिरपेक्ष) राहिला नाही, किंवा ज्याचे पालन केले गेले ती खोटी धर्मनिरपेक्षता (स्यूडोसेक्युलरिझम) होती, आणि म्हणून अमुक-तमुक समुदाय माजले हा समज चुकीचा आहे.

घराच्या उंबरठ्याच्या आत, खासगी स्वरूपात ज्या कोणत्या प्रकारे धर्माचे पालन करावयाचे असेल ते करा, पण उंबरठा ओलांडला की धर्माचे नाव काढायचे नाही.

अनुक्रमणिका





सर्व व्यवहार एका इहवादी समान नागरी कायद्यानुसार झाले पाहिजेत, ही भूमिका शासनाने राबवावी असे अनेकांना वाटते. (ही भूमिका उंबरठ्याच्या आडही धर्माला पायबंद घालते हे लक्षात घ्यायला हवे) असे केले नाही म्हणून सारा घोटाळा झालाय असे विश्लेषण केले जाते.

शासन समान नागरी कायदा करीत नाही हा शासनाच्या धर्मनिरपेक्षतेवर स्युडो-सेक्युलरिझमचा आरोप करणाऱ्यांचाही मुख्य मुद्दा आहे. ही लक्षणीय गोष्ट आहे. आणि समान नागरी कायदा केला जाता कामा नये यावरून अन्य धर्मीय समुदायांचा आग्रह आहे. तो वाढता व आक्रमक बनत आहे. स्वतःची वेगळी धार्मिक-सांस्कृतिक अस्मिता, वैशिष्ट्यपूर्ण धार्मिक-सांस्कृतिक जीवन जगण्याचा अधिकार जतन करण्याच्या आड समान नागरी कायदा येईल असे त्यांचे म्हणणे आहे.

समान नागरी कायद्याचा मुद्दा, अशा रीतीने, भारतीय लोकशाहीवर कडव्या, संकुचित, असहिष्णु व फुटीर धार्मिक-सांप्रदायिकतेचे दडपण उत्पन्न करण्यात परिणत होताना दिसते.

या वस्तुस्थितीपासून योग्य तो बोध घ्यावयास हवा. शासनाने स्वतःच्या सार्वभौम अधिकारातील जीवनव्यवहारांचे क्षेत्र आरेखित करताना कोणत्याही विभिन्न धर्मांपैकी कोणत्याच धर्माला अधिकृतता वा प्रामाण्य न देता, स्वतंत्रपणे काही तत्त्वांच्या आधारे त्याची व्याप्ती ठरविणे वेगळे आणि लोकांना इहवादी, आधुनिक जीवन जगण्यास भाग पाडण्याच्या दृष्टीने समान नागरी कायद्याची गोष्ट करणे वेगळे. शासन पहिली गोष्ट करते की नाही यावरून शासनाच्या धर्मनिरपेक्षतेची कसोटी होईल. दुसऱ्या गोष्टीशी धर्मनिरपेक्षतेचा संबंध जोडणे उचित नाही.

भारतात जे विभिन्न धर्म आहेत त्यांच्यात अन्याय, शोषणाधिष्ठित, उच्चनीचतेला पुष्टी देणाऱ्या, समानता मूर्त करण्याच्या आड येणाऱ्या, अंधळ्या, अवैज्ञानिक अशा अनेक गोष्टी आहेत. या शासनाने खपवून घ्यावयाच्या का ? असा प्रश्न उपस्थित नक्कीच होईल. एकेका धर्मातल्या अशा गोष्टी कोणत्या यावर सहमती जेथे नाही, आणि अशा मुद्यांवरून धर्मानुसार जर तट निर्माण होत असतील तर ? लोकसभा सार्वभौम आहे, तो बहुमताने जे ठरवील ते सर्वांनी स्वीकारले पाहिजे, हे उत्तर वरकरणी लोकशाही पद्धतीला धरून आहे असे वाटते. पण अनेक बाबतींमध्ये बहुमताच्या आधारे निर्णय करण्याची भूमिका लोकशाही मूल्यांशी विसंगत, लोकशाहीला घातक असते हे आपण जाणतो. भारतात तर याचा अर्थ इतर धर्मीयांनी कसे जगावे हे हिंदू ठरविणार असा होईल.

सत्तेच्या जोरावर धर्माचा पुरता उच्छेद करण्याचा निकराचा सर्वंकष प्रयोग सोविएत संघराज्यामध्ये केला गेला. त्याचे फलित नकारार्थी आल्याचे आपण पाहात आहोत.

धर्माच्या नावे जोपासली जाणारी अस्मिता व संस्कृती कडवी, अंधळी, असहिष्णु व आक्रमक बनली तर भारतात कायम अस्थैर्य, अशांतता व हिंसाचार मानेल ही गोष्ट आज स्पष्ट झाली आहे. प्रत्येक धर्मामध्ये त्याज्य, घातक, अन्याय्य असा भाग आहे ही गोष्टही स्पष्ट आहे. धर्माची ज्या प्रकारे राजकारणाशी सांगड आहे तीही उपकारक नाही.

समाजातील सर्व माणसे, निदान फार मोठ्या बहुसंख्येने, नास्तिक वा इहवादी बनणे हा यावरचा एकमेव दूरागामी इलाज आहे. या अर्थाचा सेक्युलर समाज निर्माण करणे अगत्याचे आहे हे मत योग्य आहे असे वादापुरते मानले. समजा, तरी ही गोष्ट कशी घडवून आणावयाची ? राज्यसत्तेने यासाठी सक्रिय हस्तक्षेपवादी भूमिका घेणे अयोग्य ठरेल. स्वयंसेवी संस्था, संघटना व व्यक्ती यांनी स्वतंत्रपणे समाजात राहून पार पाडावयाचे हे कार्य आहे.

धर्माकडे आपण सर्वांनीच विधायक दृष्टीने पाहावयास हवे. महाराष्ट्राच्या संदर्भात जरी आपण पाहिले तरी म. फुले, न्यायमूर्ती रानडे, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर ही चार नावे एक परंपरा आपल्यासमोर ठेवतात. हिणकस धर्माचा प्रतिवाद, हिणकस धर्मावर मात करण्यासाठी अधिक उन्नत आशयाच्या धर्माची मांडणी यांना आवश्यक, इष्ट व श्रेयस्कर वाटली. लोकांमध्ये राहून समाजकारण-राज कारण करणाऱ्या या श्रेष्ठ विभूती होत्या.

सर्वस्वी नवा धर्म स्थापन करण्याचे प्रयत्न मूळ धरीत नाहीत, फोफावत नाहीत. महात्मा फुले यांनी "सार्वजनिक सत्य धर्माची मांडणी केली. पण त्याने त्यांच्या अनुयायांचीही पकड घेतली नाही. प्रार्थनासमाज, ब्राह्मोसमाज हेदेखील कमीअधिक क्षीण संप्रदायच ठरले.

आंबेडकरप्रणीत बौद्ध धम्माचा अंगीकार सर्व भारतीय करतील याची शक्यता दिसत नाही.

प्रस्थापित धर्माचे (हिंदू, ईसाई, यहुदी, इस्लाम, शीख इत्यादी) उन्नत स्वरूप विकसित होणे, त्या त्या धर्माच्या अनुयायांचा जीवनव्यवहार उन्नत होणे हाच कष्टप्रद व्यवहार्य मार्ग दिसतो. प्रस्थापित धर्माचे असे उन्नयन घडून येण्याला ज्यांचा विरोध होईल असेही संबंधी गट प्रत्येक धर्मात आहेत. यात अस्वाभाविक असे काही नाही. समाजातील प्रत्येक मध्यवर्ती संस्था ही अपरिहार्यपणे हितसंबंधी गटांना, व्यवहारांना जन्म देते. या अर्थाने ती भ्रष्ट व हिणकस होते. पण म्हणून समाजाची धारणा कोणत्याही मध्यवर्ती संस्थांच्या, रीतिरिवाजांच्या, यमनियम–कायदे, चौकटी यांच्या खेरीज करण्याची कल्पना आकर्षक मोहक वाटली तरी ही अशक्य गोष्ट आहे. धर्म सुधारणेच्या चळवळी सातत्याने, जोमदारपणे चालत राहणे आवश्यक आहे.

या कार्यात शासनसंस्थेला मुख्य भूमिका नसेल. शासनसाहाय्यक भूमिका मात्र बजावू शकेल. ती बनविता येण्यासाठी दोन गोष्टी आवश्यक आहेत. विशेषतः अनेक धर्माचे समुदाय समाजाचे घटक असलेल्या भारतासारख्या देशात.

प्रत्येक धर्माच्या आद्यप्रवर्तकांनी जी नैतिक-आध्यात्मिक शिकवण त्यांच्या त्यांच्या काळात दिली ती संकुचिता दूर करून माणसांना उदार, सहिष्णु, सहृदय बनविणारी होती असे आढळून येईल. व्यक्तीच्या "नैसर्गिक" अधिकार / हक्क, अविच्छेद्य, मूलभूत हक्क यांची संकल्पना मूलतः या शिकवणुकीवरच आधारलेली आहे. व्यक्ती सर्वोच्च आहे, सर्व व्यक्ती समान आहेत. मानव एकमेकांचे भाऊ आहेत, ही आधुनिक तत्त्वेदेखील पाश्चात्त्य समाजांत ईसाई धर्माच्या वारशामधूनच गाळून निष्पादित केली गेलेली आहेत. हिंदू धर्मातही साधारण धर्माची संकल्पना याच स्वरूपाची आहे असे दिसते. म्हणजे, सेक्युलर म्हणजे नास्तिक, निधर्मी, इहवादी असा अर्थ नसून शासनाच्या व्यवहाराला सर्व धर्मांनी उच्चतम मानलेल्या तत्त्वांवर, मूल्यांवर, श्रेयकल्पनांवर बैठक देणे असा त्याचा अर्थ आहे हे आवर्जून स्पष्ट करणे इष्ट, आवश्यक व उपकारक ठरेल.

या अर्थाने राज्याला धर्माचे अधिष्ठान असणे योग्यच आहे. पण कोणत्याही एका विशिष्ट धर्माचे अधिष्ठान नव्हे. म्हणूनच, कोणत्याही एका धर्माच्या धर्मगुरु, धर्मपीठे, धर्मग्रंथ यांना वरचढ स्थान व अधिसत्ता, कोणत्याही एका धर्माला पक्षपाती वागणूक देण्याची भूमिका शासनाने / काटेकोरपणे पाळणे आवश्यक आहे. या अर्थाने शासनसंस्था तटस्थ, व धर्मनिरपेक्ष राहील; राहिली पाहिजे असा आग्रह बाळगणे ही पहिली गोष्ट.

धर्माच्या नावाने होणारे व्यवहार सर्व धर्मांना समान असणाऱ्या उच्च, नैतिक-आध्यात्मिक शिकवणुकीच्या, तत्त्व व मूल्ये यांच्या सरळ सरळ विरोधी असतील ते धर्मग्रंथांच्या पवित्रतेच्या नावे, शब्दप्रामाण्याच्या नावेदेखील करण्यास मोकळीक असणार नाही अशी भूमिका शासनाने घ्यावी. पण याबाबतीत किमान तेवढ्याच गोष्टी वेगळ्या करून त्यांना प्रतिबंध करण्याचे पथ्य सांभाळायला हवे. सरळ सरळ एकाच धर्मावर अधिष्ठित राज्यामध्येही हा अधिकार राज्यसत्ता पूर्वापार बजावीत आली आहे. हा अधिकार बजावण्यासाठी पवित्र मानलेल्या धर्मग्रंथांतील वचनांची, आदेश-नियम यांची धर्ममार्तंडांनीच केलेली चिकित्सा, लावलेला वेगळा अन्वयार्थ यांचा उपयोग पण केला गेला आहे. काळाला अनुरूप, उच्चतर तत्त्वांचा परिपोष करणारा असा धर्मशास्त्रीय पुनर्विचार (थीओलॉजिकल धडपट) करण्यात रस असलेल्या व्यक्ती, संस्था सर्वच धर्मांमध्ये प्रत्येक काळात असतात. अशा पुनर्विचाराची व्यावहारिक गरज त्या त्या धर्मातील अनुयायांनाही कळत-नकळत जाणवत असतेच. किमान कोणत्या व्यवहारांना आपण प्रतिबंध करणार, तो का करणार याची जर मांडणी धर्माविषयी आस्था व आदर बाळगून केली, ही मांडणी करताना त्या त्या धार्मिक समुदायातील धार्मिक-सामाजिकपुढाऱ्यांची, विद्वानांची, शास्त्रीपंडितांची, धर्मगुरुंची बूज राखली, त्यांची मदत घेतली तर शासनाचे काम सोपे होते. तसेच अशा गोष्टींची निवड करताना विलक्षण बुद्धी, प्रगल्भ समज, व राजकारणी परिपक्वता (पॉलिटिक्स इज द आर्ट ऑफ द पॉसिबल या वचनात सूचित झालेली) प्रकट केली जाणेही उपयोगाचे ठरते ही दुसरी गोष्ट.

आपले आजचे प्रश्न अप्रगल्भ, अदूरदर्शी व कोत्या नेतृत्वामुळे विशेष गंभीर बनले आहेत. लोकशाही व्यवस्थेचा, निवडणुकींचे, सत्तेचे राजकारण हा अंगभूत मध्यवर्ती भाग आहे. लोकशाही पद्धती व व्यवस्था सर्व

अनुक्रमणिका

नागरिकांना राजकारणात ओढते (पोलिटिसायझेशन) हा तिचा विशेष आहे. मते पदरात पाडून घेण्यास उपयोगी अशा हितसंबंधी गटांचे संघटन हादेखील लोकशाही राजकारणाचा अटळ, मध्यवर्ती अंगभूत भाग आहे. मुसलमान, शीख, ख्रिश्चन धर्मीय राजकारणी नेत्यांचे काय किंवा भाजपाच्या नेत्यांचे काय, वर्तन समजण्यासारखे आहे.

असे सत्तेचे राजकारण करीत असताना एकंदर समाज व देश यांच्या दूरवरच्या धारणेचा, हिताचा विचार करून कोणती पथ्ये सांभाळावयाची, मुरड कोठे घालावयाची, आवर कशाला घालावयाचा याचे भान राखले न गेल्याने आजची गंभीर परिस्थिती उद्भवली आहे.

पुरोगामी, समाजवादी, लिबरल, आधुनिकतावादी राजकीय शक्तींच्या सत्तेच्या राजकारणाने भारतीय राजकारणाची काही वेगळी मांडणी होईल ही अपेक्षा फलद्रूप झालेली नाही. वास्तविक या व्यक्तींना स्वातंत्र्योत्तर काळ हा सर्वाधिक अनुकूल होता.

असे का घडले याची सर्वांगीण मीमांसा करण्याची ही जागा व वेळ नाही. पण धर्मनिरपेक्ष म्हणजे धर्म-विरोध असे काहीसे समीकरण त्यांनी मांडले, या देशातला मुख्य व मध्यवर्ती समाजघटक हिंदू समाज आहे हे वास्तव समजून घेऊन न स्वीकारता राजकारण केले याचा आणि या शक्तींच्या पीछेहाटीशी निश्चितच संबंध आहे. महाराष्ट्रापुरते तरी चित्र असे दिसते की, हिंदू धार्मिक अस्मिता बाळगणे हाच जणू काही अपराध आहे अशी मांडणी केली जात आहे. ख्रिश्चन, शीख, मुस्लिम व्यक्ती इतकेच काय पण नवबौद्ध व्यक्ती यांनी आपापली धार्मिक अस्मिता जपणे, मिरविणे हे सेक्युलर असण्याच्या आड येत नाही, पण हिंदूपण तेवढे येते, असे सुचवले जात राहिले. मुख्य व मध्यवर्ती समाजघटका-पासून या कारणाने पुरोगामी, डाव्या समाजवादी शक्ती आज तुटल्या आहेत ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे.

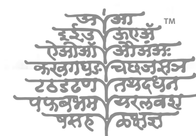
समाजाचा मुख्य व मध्यवर्ती घटक असलेल्या हिंदू समाजामध्ये धार्मिक-सामाजिक सुधारणेची, उन्नत धर्मकारणाची समर्थ चळवळ सतत क्रियाशील राहिली आणि हिंदू समाज, हिंदू राहून उदार, सहिष्णु, प्रगल्भ बनला व तसा टिकून राहिला तरच भारतातले शासन सफलतापूर्वक धर्मनिरपेक्ष वर्तन करू शकणार आहे. त्याने आपले हिंदूपण टाकून द्यावे ही अपेक्षा गैर आहे. ती गोष्ट होणारी नाही. सुजाण, प्रगल्भ, आत्म-विश्वाससंपन्न, भयमुक्त हिंदू समाज, या अर्थाने समर्थ हिंदू समाज ही भारतातील अन्य धर्मीय समाजांच्या आंतरिक धार्मिक-सामाजिक सुधारणेची पूर्व शर्त आहे.

येथपर्यंतच्या मांडणीत मी महात्मा गांधी यांचे नाव घेतले नाही. "सर्वधर्मसमभाव" हा शब्दही विवेचनात वापरला नाही. गांधींचे नाव घेण्याची वा "सर्वधर्मसमभाव" हा शब्द वापरण्याची गरज होतीच असे मला वाटले नाही.

सर्व धर्मांना समान असलेली उन्नत नैतिक–आध्यात्मिक शिकवणूक, सर्व धर्मीयांच्या धार्मिक सश्रद्धतेचा व अस्मितेचा योग्य सन्मान, आणि स्वतःचे वैशिष्टयपूर्ण-सांस्कृतिक-सामाजिक जीवन धर्माच्या आधारे जगण्याची (काही पथ्ये व मर्यादा सांभाळून, काही व्यवहारांवर प्रतिबंध घालून) स्वायत्त मोकळीक हे भारतीय लोकशाही समाजाच्या धर्मनिरपेक्ष व्यवहाराचे व व्यक्तित्वाचे भक्कम आधार आहेत. या आधारांची मजबुती टिकविण्यासाठी आपापल्या धर्मात राहून, आपल्या समाजाशी अनुबंध राखून अंतरिक धर्मशुद्धी व सुधारणा करीत राहणाऱ्या व्यक्ती, चळवळी व संस्था यांचे सहअस्तित्व, परस्पर-पुष्टी यांची गरज आहे. धर्मातील हिणकस भागावर, व्यवहारावर बोट ठेवून परखड धर्मचिकित्सा व्हायला हवीच. पण धर्म व धर्मीय लोक/समाज यांच्या श्रद्धा/अस्मिता यांचा अधिक्षेप करण्याच्या भूमिकेतून नव्हे तर, अधिक उन्नत बनण्यासाठी आस्थापूर्वक मदतीचा हात देण्याच्या वृत्तीने अशी चिकित्सा केली जायला हवी. "सर्वधर्मसमभावा"मध्ये चिकित्सा अभिप्रेत नाही असे निष्कारण समजण्यात आले आहे. ती आदर-पूर्वक व सहृदयतेने करण्याचे पथ्य मात्र आहे. तसेच, आपल्या डोळ्यांतले मुसळ न बघता दुसऱ्याच्या डोळ्यांतले कुसळ दाखविण्यास मोकळीक नाही. भर आत्मशुद्धीवर आहे.

भारतीय समाज व लोकशाही यांच्या संदर्भातल्या सम्यक व प्रस्तुत (Relevant) "धर्मनिरपेक्षतावादा"ची मांडणी महात्मा गांधींचा जीवनव्यवहार व दृष्टी-आधाराला घेऊन करणे हितकारक ठरेल असे मी म्हणेन.

* *





पंजाबातील नामदेव : विष्णुदासनामा

सु. वा. कुळकर्णी

नामदेवगाथ्यातील सर्वच अभंग संत नामदेवांचे आहेत अशी एक भ्रामक समजूत संतसाहित्याच्या अभ्यासकांमध्ये रूढ होती. परंतु, त्यातील उत्तरकालीन व्यक्तींचे निर्देश, घटनांचे परस्परविरोधी निवेदन, साचेबंद वर्णन, विभिन्न नाममुद्रा, विभिन्न भाषाशैली, भाषेचे भिन्न स्तर, परभाषा प्रभाव, उत्तरकालीन कालनिर्देश, कल्पिताचा वृथा आश्रय इत्यादी गोष्टी ध्यानात आल्यानंतर गाथ्यातील काही प्रकरणे आणि स्फुट अभंग प्रक्षिप्त आहेत असे मानण्याकडे त्यांचा कल होऊ लागला. परिणामतः नामदेवांच्या पारंपरिक प्रतिमेशी विसंगत वाटणारी विधाने, वर्णने व प्रकरणे गाळून टाकण्यात येऊ लागली. एवढे करूनही गाथ्यातील उर्वरित काव्य संत नामदेवांचेच आहे, असे कोणताही अभ्यासक म्हणू शकत नव्हता आणि आजही म्हणू शकत नाही. याचे मूळ कारण असे आहे की नामदेवगाथा हा चार भिन्न नामदेवांच्या काव्यकृतींचे एक संकलन होय. हे चार नामदेव म्हणजे आद्य नामदेव, विष्णुदासनामा, शिंपीनामा व यशवंतनामा हे भिन्नकालीन भिन्न कवी होत. त्यांच्या कर्तृत्वाचे मोजमाप मी माझ्या 'नामदेवगाथ्यातील चार नामदेव' या निबंधात केले आहे. (युगवाणी, जुलै-ऑगस्ट, १९९२). गाथ्यातील नामदेवपरिवाराचे कर्तृत्वही असेच गोंधळात टाकणारे आहे. अशातच, नामदेवांच्या नावावर मोडणारी बरीचशी हिंदी कविता आहे. तिच्यापैकी ६१ पदांचा समावेश शिखांच्या ग्रंथसाहेबात झालेला आढळतो. या हिंदी काव्याच्या कर्तृत्वासंबंधीही अनिश्चितता आहे.

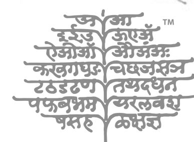
नामदेवांचे काव्य ग्रंथसाहेबात आढळून आल्यावर त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वास अखिल – भारतीय आयाम प्राप्त झाला. अशातच पंजाब आणि राजस्थानामध्ये नामदेवांची पूजास्थले व नामदेव – संप्रदायाचे अनुयायी आढळून आल्याने त्यावर वास्तवाचे शिक्कामोर्तबही झाले. परंतु महाराष्ट्रातील संतपरंपरेला नामदेवांचा हा पंजाबी घरोबा संपूर्णपणे अज्ञात होता.

जन्ममृत्युतिथीची पंजाबी परंपरा

नामदेवांच्या चरित्रासंबंधीच्या माहितीत महाराष्ट्रीय आणि पंजाबी परंपरांत काही साधारण मुद्दे असले तरी महत्त्वाच्या बाबतीत भिन्नत्व आहे. पंजाबी परंपरेत नामदेवांची जन्मतिथी माघ वद्य पंचमी (वसंत पंचमी) रविवार संवत १४२० अशी आहे. या तिथीस इ. स. १८९८ मध्ये बाबा पूरणदास यांनी लिहिलेल्या 'श्री सामी नामदेवजी की जनमसाखी' या ग्रंथाचा आधार दिला जातो. या व इतर काही ग्रंथांच्या आधारे नामदेवांची निर्वाणतिथी माघ शुद्ध द्वितीया संवत १५०७ किंवा संवत १५२१ अशी सांगितली जाते.

जन्ममृत्यूच्या या पंजाबी तिथी नामदेवांच्या महाराष्ट्रात प्रचलित असलेल्या तिथींशी जुळणाऱ्या नाहीत. महाराष्ट्रात नामदेवांची जयंती कार्तिक शुद्ध एकादशीस व पुण्यतिथी आषाढ वद्य त्रयोदशीस साजरी केली जाते. जन्मशक ११९२ व निर्वाणशक १२७२ मानला जातो. या शकास आधार म्हणून नामदेवगाथ्यातील 'माझें जन्मपत्र बाबाजी ब्राम्हणें ...' ह्या आत्मचरित्रवजा प्रकरणातील अभंगाचा (म. शा. गा, अ. क्र. १२४०) व 'पूर्वसंबंधें मज दिधले बापानें--' या लाडाईच्या अभंगाचा (म. शा. गा., परिशिष्ट अ, अ. क्र. ४, पृ. ८७६) निर्देश केला जातो.

जन्मतिथीच्या अभंगाचे अर्थलापन साफ चुकलेले आहे, ही वस्तुस्थिती मी यापूर्वीच अभ्यासकांच्या निदर्शनास आणली आहे (युगवाणी, ऑ – नो – डि, १९८९, पृ. २०). माझ्या निर्वचनाप्रमाणे संत नामदेवांची जन्मतिथी कार्तिक शुद्ध ११ शके ११२९ ही होय. जन्मतिथीच्या या निर्वचनास महिकावतीच्या बखरीमधील नामदेवांच्या काशीयात्रेसंबंधी निर्देशाने पुष्टी मिळते, हेही मी स्पष्ट केले आहे. (महाराष्ट्र टाइम्स, रविवार दि. ५ जुलै १९९२). बाबाजी ब्राह्मणाच्या





अनुक्रमणिका

जन्मपत्रिकेप्रमाणे संत नामदेव खरोखरीच ८० वर्षे जगले असल्यास त्यांची निर्वाणतिथी आषाढ वद्य १३ शके १२०९ ही असू शकते.

पंजाबी परंपरेतील संवत कालगणनेतील जन्मतिथी खरी मानल्यास नामदेवांचा जन्म शके १२८५ मध्ये झाला असे होते. या परंपरेप्रमाणे त्यांचे निर्वाण शके १३७२ वा शके १३८६ मध्ये झाले असे मानावे लागेल. या परंपरेप्रमाणे त्यांची आयुर्मर्यादाही अधिक आहे. पंजाबातील नामदेव ८७ वा १०१ वर्षांचे होते. महाराष्ट्रीय परंपरेप्रमाणे ते ८० वर्षांचेच होते. पंजाबी तिथी खरी मानल्यास नामदेवांचा कालखंड १५० वर्षे अलीकडे ओढावा लागतो.

नामदेवांची जन्मकथा

महाराष्ट्रातील परंपरेनुसार संत नामदेवांचा जन्म पंढरपूर किंवा नरसी येथे गोणाई व दामाशेटी या शिंपी दांपत्याच्या पोटी झाला. पंजाबात प्रचलित असलेली नामदेवांची जन्मकथा मात्र भिन्न आहे. या कथेप्रमाणे, वामदेवाची कन्या कृष्णभक्त लक्ष्मावती या बालविधवेस वयाच्या बाराव्या वर्षी गैरसंबंधापासून झालेले मूल म्हणजे नामदेव होत. पंजाबी परंपरा नामदेवांचा जन्म नरसी-बामणी येथे झाला असे मानते.

काही ठिकाणी नामदेवांचा निर्देश अयोनिसंभूत वा शुक्तिसंभूत म्हणून केला जातो. 'अयोनिजन्मन्' हे विशेषण धर्म वा विधियुक्त मार्गाने न जन्मलेल्या किंवा मातृ-उदरातून न जन्मलेल्या संततीसाठी वापरतात. नाभाजी व महीपती हे महाराष्ट्रीय चरित्रकारही नामदेवांच्या अयोनिसंभवाची कथा सांगतात. नामदेव-गाथ्यातही अशी एक कथा येते (चित्रशाळा गाथा, अ. क्र. १२४१). याच अभंगात नामदेव हे तरुणपणी दरोडेखोर होते अशीही कथा आलेली आहे. ह्या कथा संत नामदेवांच्या जनमानसातील प्रतिमेशी विसंगत असल्याने तो अभंगच प्रक्षिप्त मानला जातो.

प्रियोळकरांचे प्रमेय

नामदेवांची जन्मतिथी, निर्वाणतिथी, जन्मस्थान व जन्मदाते या सर्व बाबतीत पंजाबी परंपरा आणि महाराष्ट्रीय परंपरा यांमध्ये टोकाचे भिन्नत्व असल्याने हे दोन नामदेव भिन्न असावेत असे मत अ. का. प्रियोळकर यांनी मांडले [विविधज्ञानविस्तार, वर्ष ६८ (१९३७), पृ. ४४९–४६४ आणि पृ. ५२९–५३८; शिवाय, जर्नल ऑफ दी युनिव्हर्सिटी ऑफ बॉम्बे, खंड ७, भाग २ (१९३८), पृ. ३–३८]. प्रियोळकरांच्या मते, पंजाबातील नामदेव हा आद्य नामदेवांच्या परंपरेतील कोणी उत्तरकालीन पंजाबी शिष्य असावा व त्याच्याच हिंदी पदांचा समावेश ग्रंथसाहेबात झालेला असावा. या पदांतील मराठी म्हणून समजले जाणारे भाषिक विशेष हे तत्कालीन हिंदी साहित्यात सर्वत्र आढळून येतात हेही त्यांनी सोदाहरण दाखवून दिले.

प्रियोळकरांच्या मताचा विस्तृत प्रतिवाद म. गो. बारटक्के यांनी केला (लोकशिक्षण, व. १० अं. ११, पृ. ८०९–८३०; व. ११ अं. ४, पृ. २३०–२५०; व. ११ अं. ७, पृ. ३२५–३५२). बारटक्के यांच्या मते महाराष्ट्रीय आणि पंजाबी परंपरेतील नामदेव एकच होत व त्यांचेच अभंग ग्रंथसाहेबात समाविष्ट झालेले आहेत. बारटक्के यांची भूमिका दोन ज्ञानदेव वादातील भिंगारकरांप्रमाणे संप्रदाय-परिरक्षणाची होती. पंजाबी आणि महाराष्ट्रीय परंपरांतील भिन्नत्वाकडे दुर्लक्ष करून गैरलागू पुराव्यांच्या आधारे प्रियोळकरांच्या प्रमेयाचे खंडन करण्याचा तो एक असफल प्रयत्न होय.

शं. पु. जोशींचा अभिप्राय

प्रियोळकरांप्रमाणेच शं. पु. जोशी यांचे ग्रंथसाहेबातील नामदेवांच्या मुखबानीच्या भाषेसंबंधी मत होते. आपल्या 'पंजाबातील नामदेव' या ग्रंथात ते म्हणतात, "संत नामदेव यांच्या ग्रंथसाहेबातील काव्यकृतीवर मराठीची छाप अथवा छाया आहे, असा जो एक सर्वसाधारण समज महाराष्ट्रांत झालेला आहे, तो सर्वथैव चुकीचा आहे" [पृ. ७४]. असे असले तरी, जोशी यांच्या मते पंजाबातील आणि महाराष्ट्रांतील नामदेव एकच होत. या संबंधात ते म्हणतात–

"कबीर, रोहिदास, नानक, धन्ना जाट इ. संतांनीं संत नामदेव यांचा उल्लेख 'छिपा नामदेव' या टोपण नांवानें वेळोवेळीं केलेला आढळतो. उत्तर हिंदुस्थानांत व दक्षिण हिंदुस्थानांत नामदेव या नांवाचा शिंपी जातींत जन्मलेला दुसरा कोणी महान् संत अथवा श्रेष्ठ भगवद्भक्त होऊन गेल्याचे इतिहासात नमूद नाहीं. तसेंच आद्य नामदेवांच्यासारखा विश्वतोमुख प्रचारकार्य करणारा, नामदेव हेंच नांव धारण करणारा, अद्वितीय संतकवि इतर जातींतही झाला असल्याचें दिसून येत नाहीं. या एकंदर गोष्टींचा विचार करितां महाराष्ट्रांतील ज्ञानेश्वरसमकालीन नामदेव व पंजाबांतील

अनुक्रमणिका





नामदेव या व्यक्ती भिन्न होत्या हें म्हणणें अविचाराचें व मूर्खपणाचें होणार आहे " [तत्रैव पृ. १४-१५].

महाराष्ट्रात आणि शिंपी ज्ञातीत एकच नामदेव होऊन गेले. हे शं. पु. जोशी यांचे विधान अज्ञानमूलक होय. नामदेवगाथ्यातच आद्य नामदेव, विष्णुदासनामा, शिंपीनामा व यशवंतनामा या चार शिंपी ज्ञातीतील नामदेवांचे काव्य एकत्रित केले गेले आहे, हे त्यांस माहीत नसावे. यांतील पहिले तीनजण तर संत व श्रेष्ठ भगवद्भक्त श्रेणीतील नामदेव होते !

नामदेवांची समाधी

नामदेवांसंबंधीच्या महाराष्ट्रीय परंपरेत आणि पंजाबी परंपरेत आढळणारा आणखी एक महत्त्वाचा भेद त्यांच्या निर्वाणाविषयी आहे. महाराष्ट्रीय परंपरे-प्रमाणे संत नामदेवांनी पंढरपूर येथील विठ्ठलमंदिराच्या महाद्वारासमोरील पहिल्या पायरीवर संजीवन समाधी घेतली. ही पायरी ' नामदेवांची पायरी ' म्हणून ओळ-खली जाते. या पायरीवर नामदेवांचा पितळी मुखवटा ठेवलेला असतो. पायरीच्या दर्शनी पत्र्यावर चौदा मनुष्याकृती उठवलेल्या असून त्या नामदेवांबरोबर तनुत्याग करणाऱ्या त्यांच्या कुटुंबियांच्या आहेत असे सांगितले जाते.

पंजाबातील परंपरेनुसार नामदेवांनी आपल्या आयुष्याची शेवटची वीस वर्षे घुमान येथे व्यतीत केली व त्यांचे तेथेच निर्वाण झाले. घुमान येथे नामदेवांचे समाधी-मंदिर व समाधीचा चबुतराही दाखविला जातो. या समाधीपाशी नामदेवांचा पंजाबी शिष्य बहोरदास याच्या वंशजांनी नामदेवांची सोनेरी तसबीर बसविलेली आहे. घुमान येथे माघ वद्य द्वितीयेस, म्हणजे नामदेवांच्या पुण्यतिथीच्या दिवशी मोठी यात्राही भरते.

नामदेवांच्या जीवनाच्या या अंतिम चरणाविषयीची एक दंतकथा पंजाबात प्रचलित आहे. या कथेत नामदेव बहोरदासाला सांगून सूक्ष्म देहाने आपल्या वृद्ध मातेच्या भेटीसाठी गावी जातात. त्यांचा स्थूल देह मात्र घुमान येथील बंद मंदिरात असतो. सात दिवसांनी ते मंदिरात परत येणार असतात. परंतु त्यापूर्वीच, बहोरदासाला न जुमानता, भक्तगण मंदिर उघडतात. नामदेवांचा अचेतन स्थूलदेह त्यांच्या नजरेस पडतो. शोकाकुल भक्तगण त्यांच्या देहास अग्नी देतात.

नामदेवांची एक समाधी व देऊळ मराठवाड्यातील नरसी गावाजवळील कयाड नदीच्या काठी असून तेथे फाल्गुन वद्य एकादशीस यात्रा भरते. नरसी येथील नामदेवांचे स्मारक ही त्यांची प्रतीक-समाधी असावी असे काही अभ्यासकांचे मत आहे. सांगली जिल्ह्यातील कोळे-नरसिंगपूर येथेही कृष्णा नदीच्या काठावर ' नामदेवांचा पार ' या नावाचा कट्टा दाखविला जातो.

न्यायमूर्ती भिडे यांचे यक्षप्रश्न

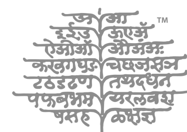
नामदेवांचे घुमान येथील वास्तव्य व त्यांचे निर्वाण यांसंबंधी इतकी परस्परविरोधी हकीगत उपलब्ध आहे की त्यांच्या जीवनाचा हा अध्याय अभ्यासकांना कोडेच होऊन राहिला आहे. हे कोडे उकलण्याचा आद्य प्रयत्न १९३२ साली लाहोर येथून न्यायमूर्ती म. वि. भिडे यांनी ' एक महाराष्ट्रीय ' या टोपणनावाने केला होता. आपल्या " पंजाबांतील नामदेवसंप्रदाय " या लेखात (लोकशिक्षण, व. ५ अं. ११, पृ. ५९०-६१२) त्यांनी तेव्हा उपस्थित केलेले, प्रश्न आजही अनुत्तरितच राहिले आहेत. ते विचारतात,

" नामदेव हे उतारवयांत (सुमारें ६० वर्षांचे असतांना) पंजाबात आले व पुढें पंजाबांत सुमारें वीस वर्षे राहिले, अशी पंजाबांतील नामदेवसंप्रदायी लोकांची समजूत आहे. आदिग्रंथांतील नामदेवांच्या धर्मकल्पना अधिक परिणत दिसतात, ही गोष्ट ह्या समजुतीस धरूनच आहे. परंतु नामदेव उतारवयांत पंजाबांत कां येऊन राहिले व ते तसे राहिले असल्यास महाराष्ट्रांतील ग्रंथांत त्याचा उल्लेख कां सांपडूं नये, हें एक गूढ आहे. ...... नामदेव हे पंढरपूरचे विठ्ठलाचे परमभक्त होते, तेव्हां पंढरपूर सोडून घुमानसारख्या एका दूर अप्रसिद्ध ठिकाणीं वास्तव्य करण्याचें त्यांनीं कां ठरविलें ? नामदेव गृहस्थाश्रमी असून त्यांना मुलेंबाळें होतीं व त्यांच्या मुलांची अभंगरचनाही प्रसिद्ध आहे. नामदेव आपल्या मुलांना सोडून दूरदेशीं इतकीं वर्षे राहिले असले तर त्यांचा उल्लेख त्यांच्या मुलांच्या अभंगांतून तरी यावयास पाहिजे होता. नामदेवांची समाधी पंढरपुरास आहे हें प्रसिद्ध आहे. त्यांच्याबरोबर त्यांच्या कुटुंबांतील इतर कांहीं मंडळींनींही समाधी घेतल्याची आख्यायिका आहे; पण नामदेव हे दूरदेशीं राहून समाधिकालीं परत आल्याचा उल्लेख कोठें आढळत नाहीं." (पृ. ६११-१२)

नामदेवांची वंशावळ

नामदेवांच्या तीन वंशावळी आजवर प्रसिद्ध झाल्या

अनुक्रमणिका





आहेत. मा. आ. मुळे यांच्या नामदेव-चरित्रात (इ. स. १८९२) यदुशेट या नामदेवांच्या सहाव्या पूर्वजापासूनची वंशावळ दिली आहे. माधव व्यंकटेश तेलकर यांनी भाट – ठाकूरांच्या वह्यांच्या आधारे नामदेवांचे पंचवीस पूर्वज शोधून काढले आहेत. तुकारामतात्या घरतांनीही आपल्या नामदेवगाथ्यात नामदेवांचा वंशवृक्ष दिलेला आहे. या सर्व वंशावळी काही क्षुल्लक भेद सोडल्यास नामदेवोत्तर पिढ्यांतील व्यक्तींची नावे एकसारखीच देतात. सांप्रत नामदेवांपासूनची सतरावी पिढी चालू आहे. प्रचलित समजुतीप्रमाणे नामदेवांचा जन्म शके ११९२ मध्ये झाला. या गोष्टीला आज ७२२ वर्षे लोटली. २५ वर्षांची एक पिढी धरली तर १७ पिढ्यांची फक्त ४२५ वर्षेच भरतात. मग उर्वरित ३०० वर्षांचा हिशोब काय? माझ्या प्रमेयाप्रमाणे नामदेवांचा जन्म शके ११२९ मध्ये झाला. तेव्हापासून आज मितीला सुमारे ७८५ वर्षे भरतात. म्हणजे सुमारे ३६० वर्षांचा हिशोब लागत नाही. याचा अर्थच असा निघतो की प्रचलित वंशावळ ही सोळाव्या शतकातील कोणा नामदेवाची आहे !

प्रचलित वंशावळींतील नामदेव हा विष्णुदासनामा असावा असा माझा तर्क आहे. विष्णुदासनाम्यापूर्वीच्या साडेतीन शतकांच्या तमोयुगात ज्ञानदेवांप्रमाणेच नामदेवही लोकस्मृतीतून नाहीसे झाले होते. सतराव्या-अठराव्या शतकांत या विष्णुदासनाम्यासच लोक आद्य नामदेव समजू लागले. विष्णुदासनामा हादेखील आद्य नामदेवांप्रमाणे महान भगवद्भक्त व प्रतिभावान कवी असल्याने दोघांच्या आयुष्यातील घटनांची व काव्याची गल्लत होऊ लागली. दोघेंही शिंपी असल्याने एकाची वंशावळ दुसऱ्याच्या वंशावळीस जोडली जाणे असंभवनीय नव्हे.

पंजाबातील परंपरेप्रमाणे नामदेवांचा पट्टशिष्य बहोरदास हा होय. हा १२३ वर्षे जिवंत होता असे म्हणतात. घुमानमध्ये नामदेवांच्या समाधी मंदिरापाशी याचेही स्मारक आहे. बहोरदासाच्या पश्चात त्याच्या वंशातील मंडळी घुमान येथील नामदेव पीठाची पूजारी व महंत झाली. अशा महंतांच्या आजमितीला सोळा पिढ्या झाल्या असे सांगितले जाते. सांप्रत लछमनदास नावाचे कोणी गृहस्थ मठाधिपती आहेत. बहोरदासाच्या मंदिराच्या आवारात पूर्वमहंतांच्या समाधीही आहेत. बहोरदास आणि त्याच्या वंशजांच्या पिढ्या ध्यानात घेतल्यास पंजाबातील नामदेवांचा काळ चार-साडेचार शतकांच्या मागे जाऊ शकत नाही.

नवे समीकरण

पंजाबातील नामदेव आणि आद्य नामदेव यांच्यासंबंधी ज्ञात असलेल्या पारंपरिक माहितीत जन्मस्थान, जन्मतिथी, जन्मदाते, निर्वाणतिथी, समाधिस्थान व आयुष्यातील अनेक घटना यांमध्ये टोकाचे भिन्नत्व असताना त्या दोन व्यक्ती एकच होत असे मानणे केवळ अतार्किक होय. ज्या बाबा पूरणदास यांच्या जनमसाखीवर पंजाबी परंपरेचा इतिहास आधारलेला आहे तिचे लेखन अगदी अलीकडील, म्हणजे इ. स. १८९८ मधील आहे. पूरणदासाच्याही आधी, बाबा खेमदासाची जनमसाखी प्रचारात होती. नाभाजी आपल्या 'भक्तमाल' या ग्रंथात नामदेव-चरित्र देतो. या व्रज भाषेतील ग्रंथाचा रचनाकाल शके १६४२ ते १६८० च्या दरम्यानचा आहे. शं. पु. जोशींच्या 'पंजाबातील नामदेव' या ग्रंथाचे प्रस्तावनाकार प्र. वा. बापट सांगतात की पंजाब विश्वविद्यालयाच्या ग्रंथालयात प्रेमप्रबोध नावाच्या कवीने लिहिलेली नामदेव-चरित्राची पोथी उपलब्ध आहे. (पोथी क्र. ५२८). या पोथीचा लेखनकाल शके १६२० असा आहे (प्रस्ता. पृ. ५). अशाच काही प्राचीन साधनांच्या आधारे पूरणदासाने आपली जनमसाखी सजविली असावी हे उघड होय. अशाच कोणत्या तरी साधनामध्ये त्यास नामदेवांची १४२० ही जन्मतिथी आढळली असावी हेही उघड होय. परंतु पंढरपूरहून पंजाबात आलेल्या नामदेवांची जन्मतिथी विक्रम संवतात नोंदली गेली असण्यापेक्षा शालिवाहन शकात नोंदली असणे अधिक संभवनीय होय. ज्या कोणत्या साधनाच्या आधारे नामदेवांची तथाकथित जन्मतिथी– 'संमत चौदा सै अरु बीस' ही त्याने निर्देशिली आहे ती मुळात शकवर्षातच असावी.

पूरणदासाच्या जनमसाखीत नामदेवांचे निर्वाणवर्ष संवत १५०७ असे सांगितले आहे. अन्य पंजाबी ग्रंथांतून ते संवत १५२१ असे आहे. म्हणजे पंजाबी परंपरेत नामदेवांच्या निर्वाण सालाबाबतही अनिश्चितता आहे. संवत १४२० ते संवत १५२१ (म्हणजेच शके १२८५ ते शके १३८६) या कालखंडात महाराष्ट्रामध्ये नामदेव नावाचा कोणी शिंपी कवी होऊन गेल्याचा पुरावा उपलब्ध नाही. परंतु शके १४२० ते शके १५२१ या

दरम्यानच्या काळात विष्णुदासनामा नावाचा शिंपी ज्ञातीचा थोर संतकवी होऊन गेला, हे एक ऐतिहासिक सत्य होय. म्हणूनच पंजाबी परंपरेतील नामदेव हा दुसरा तिसरा कोणी नसून विष्णुदासनामाच असावा असा माझा कयास आहे.

या प्रमेयास अनेक उपोद्‌बलक प्रमाणे उपलब्ध आहेत.

शुकाख्यानातील कालनिर्देश

विष्णुदासनाम्याचे 'शुकाख्यान' नावाचे एक प्रकरण नामदेवगाथ्यांमधून समाविष्ट केलेले आढळते (चित्रशाळा प्रत, अ. क्र. २२५०-५१; आवटे प्रत, अ. क्र. २२५२-५३). हे प्रकरण गोंधळेकरांच्या नामदेवगाथ्यात नाही. महाराष्ट्र शासनाच्या गाथ्यातून ते वगळलेले आहे.

या आख्यानाच्या पुष्पिकेत विष्णुदासनाम्याने त्याचा लेखनकाल नोंदलेला आहे.

" ऐसें शुकदेव चरित्र । अगाध आणि विचित्र ।।
विष्णुदासनामा विनवित । भक्तांप्रति ।।३७०।।
मन्मथ संवत्सर पौषमासीं । सोमवार
अमावास्येच्या दिवशीं ।।
पूर्णता आली ग्रंथासी । श्रोते सावकाशी
परिसीजे ।।३७१।। "

या पुष्पिकेत नोंदलेला कालयोग शके १५१७ मध्ये येतो त्यावरून विष्णुदासनामा हा शके १५१७ च्या सुमारास होऊन गेला असे समजले जाते. पिल्ले जंत्रीप्रमाणे सोमवार पौष अमावास्या शके १५१७ मन्मथ संवत्सर हा दिवस इसवी सनाच्या १९ जानेवारी या तारखेस येतो. शुकाख्यानातील हा कालनिर्देश पंजाबातील नामदेवाच्या कालखंडात (शके १४२०-१५२१) बरोबर बसतो.

हरिश्चंद्र पुराणाचा पोर्तुगीज अनुवाद

विष्णुदासनाम्याच्या 'हरिश्चंद्र पुराण' या काव्याचा पोर्तुगीज अनुवाद पाद्री दाँ फ्रांसिस्कु गार्सिय याने केलेला आहे. हा जेजुइत पाद्री इ. स. १६०२ मध्ये (शके १५२४) हिंदुस्थानात आला. साष्टी (गोवा), ठाणे व वांद्रे या कोंकणी-मराठी प्रदेशात त्याचे दीर्घ कालवास्तव्य होते. इ. स. १६५७ मध्ये (शके १५७९) तो परत गेला.

विष्णुदासनाम्याचे हे हरिश्चंद्र पुराण नामदेव-गाथ्यांतून संगृहीत केलेले आढळत नाही. नामदेव-गाथ्यांतील २६४ चौकांचे हरिश्चंद्राख्यान (चित्रशाळा गाथा, अ. क्र. २२५३) हे शिंपीनामा या तुकारामोत्तर कवीने लिहिलेले आहे. त्यात त्याची 'नामदेव' ही नाममुद्रा येते. नामदेवगाथ्यांतून जनाबाईच्या नावावरही ३४० चौकांचे एक 'हरिश्चंद्र आख्यान' संगृहीत केलेले आढळते (म. शा. गाथा, जनाबाईचे अभंग, क्र. ४३२-४५४).

विष्णुदासनाम्याचे हरिश्चंद्र पुराण आकाराने मोठे आहे. त्याच्या हस्तलिखित प्रती तंजावरच्या सरस्वती महालात, पुण्याच्या भा. इ. सं. मंडळात, धुळ्याच्या समर्थ वाग्देवता मंदिरात व अन्यत्र आढळून येतात. सरस्वती महाल ग्रंथालयातील हरिश्चंद्र पुराणाची ओवीसंख्या ८९७ इतकी आहे. राजवाड्यांनी कऱ्हाड येथे ११०० ओव्यांचे हरिश्चंद्र पुराण पाहिले होते. गार्सिय याने अनुवादिलेले हरिश्चंद्र पुराण हे या विष्णुदासनाम्याचे काव्य होय. शिंपीनाम्याचे हरि-श्चंद्राख्यान नव्हे. हे अनुवादित पुराण पोर्तुगालमधील ब्राग येथील सार्वजनिक ग्रंथालयात ७७३ क्रमांकाच्या बाडात संगृहीत केलेले आहे.

ज्याअर्थी गार्सिय यास हरिश्चंद्र पुराणाचा अनुवाद करावासा वाटला त्याअर्थी ते बरेच लोकप्रिय आणि प्रचारात असले पाहिजे. त्याचे लेखन गार्सिय हिंदु-स्थानात येण्यापूर्वीच (शके १५२४) झालेले असले पाहिजे. एकंदरीत, विष्णुदासनामा हा गार्सियपूर्व ठरतो.

यवनसंसर्ग

विष्णुदासनाम्याचा काळ ठरविण्याचे आणखी एक महत्त्वाचे साधन नामदेवगाथ्यातच आढळते; परंतु त्याकडे आजवर कोणाही अभ्यासकाचे लक्ष गेलेले दिसत नाही. नामदेवगाथ्यात जागोजागी अरबी-फार्सी शब्द आढळतात. काही ठिकाणी तर प्रत्यक्ष यवन-संसर्गाचेच निर्देश आहेत. उदाहरणार्थ, अभंग क्रमांक १६३० मध्ये " ऐसे देव तेहि फोडिले तुरकीं । घातले उदकीं बोभातीना "

असे दक्षिण इस्लाममय झाल्यानंतरचे वर्णन येते. 'श्री ज्ञानेश्वर समाधि महिमा' या शीर्षकाचे एक दीर्घ प्रकरण नामदेवांच्या नावावर नोंदले जाते (म. शा. गाथा, अ. क्र. ९६५-१०२५). या प्रकरणा-तील अभंग क्रमांक ९७९ मध्येही असेच वर्णन येते-

" राजे भ्रष्ट यवन जाले ।
ठायी ठायीं दोष घडले ।

अनुक्रमणिका

मग इहीं अवतार घेतले ।
कलिदोष हरावया ।।१२।। ...
नामा म्हणे पुढें हे जन ।
यवनसंसर्गे कठिण ।
होतां गातां हरीचे गुण ।
ते उद्धरती सर्वथा ।।१४।। "

नामदेवगाथ्यातील सर्वच काव्य आद्य नामदेवांचे आहे अशी समजूत असलेल्या अभ्यासकांनी या प्रकरणाचे पितृत्व नामदेवांस देण्यासाठी त्यांच्या काळात महाराष्ट्रातील लोकजीवनावर प्रचंड इस्लामी प्रभाव असावा अशासारखे तर्क लढविले आहेत; परंतु ते वस्तुस्थितीला धरून नाहीत. दक्षिणेवरील इस्लामी प्रभावाचा प्रारंभ अल्लाउद्दिनाच्या देवगिरीवरील पहिल्या स्वारीपासून होतो. ही स्वारी शके १२१६ मध्ये झाली. माझ्या प्रमेयाप्रमाणे ज्ञानदेव आणि नामदेव या उभय संतवरांचे निधन तत्पूर्वीच झाले होते.

प्रस्तुत अभंगातील चौक क्रमांक ७ ते ११ यांमध्ये विविध कालगणनांचे वर्णन आलेले आहे; आणि ते या प्रकरणाचा लेखनकाल ठरविण्यास उपयोगी पडणारे आहे. हे चौक पुढीलप्रमाणे आहेत–

" कृष्ण अवतार जाला । पांडवी निजठाव ठाकिला ।
तेथून एक शकु जाला । जनमेजयापासूनि ।।७।।
तया मागें विक्रमशक । पुण्यपवित्र सकळ लोक ।
कलियुगीं पुण्यश्लोक । उज्जनिये नांदती ।। ८।।
तेणें एक शत पंचतीस । हरिले कळिकाळदोष ।
पुढें शालिवाहन होवयास । अवतार जाण पैठणीं ।। ९ ।।
तो हा शालिवाहन । अठरा हजार जाण ।
तें क्षेत्र प्रतिष्ठान । गंगातीरीं प्रत्यक्ष ।। १० ।।
या शकामाजीं प्रथम । राजा भोज उत्तम ।
मग पुण्यपुरुष जन्म । थोडे घेती कलियुगीं ।। ११ ।। "

या चौकांमध्ये अभंगकर्त्यास ज्ञानदेवांपूर्वीच्या पुण्यपुरुषांची परंपरा अभिप्रेत आहे. तो म्हणतो, कृष्णावतारी पांडव राज्यावर आल्यावर एक शक सुरू झाला. त्याला येथे युधिष्ठिर ऊर्फ कलियुग शक अपेक्षित आहे. त्याच्या कल्पनेप्रमाणे या शकाचा प्रारंभ जनमेजयापासून होतो. त्यानंतर उज्जयिनीच्या विक्रमापासून विक्रम शकास प्रारंभ झाला. त्यानंतर 'एक शत पंचतीस' म्हणजे १३५ वर्षांनी पैठणच्या शालिवाहनाचा अवतार झाला. विक्रम संवत व शालिवाहन शक यांमधील अंतर एवढेच असते. यापुढे तो म्हणतो की हे शालिवाहन वर्ष 'अठरा हजार' जाणावे ! आद्य नामदेवांच्या काळात महाराष्ट्रामध्ये 'इजार' हा फारसी अंकशब्द प्रचारात नव्हता. शालिवाहन शकाची आजमितीलादेखील फक्त १९१४ च वर्षे झाली आहेत. मग ही 'अठरा हजार' वर्षे कोणत्या कालगणनेनुसार होतात ?

हिजरी कालोल्लेख

माझ्या समजुतीप्रमाणे अभंगकर्त्याने (अथवा कोणी प्रक्षेपकाराने) येथे हिजरी कालगणनेतील साल शालिवाहन शक म्हणून निर्देशिले असावे. कदाचित ते सुहूर वा फसली सालही असू शकते. हिजरी सालाचे अक्षरी लेखन प्रायः 'अंकानां वामतो गतिः' या नियमाने होत असे. उदा., १३४५ या हिजरी सालाचे लेखन 'खमस व अर्बैन व सलास मया व अलिफ' असे होई. यातील शब्दांच्या किंमती खमस = ५, अर्बैन = ४०, सलास मया = ३०० आणि अलिफ = १००० अशा आहेत. प्रस्तुत अभंगातील 'अठरा हजार' हा अंकबंध वस्तुतः 'हजार अठरा' असा होय. यात हिजरी १०१८ हे साल अभिप्रेत आहे. १०१८ या हिजरी सनाशी जुळते शकवर्ष १५३१ हे येते. हा ढोबळमानाने विष्णुदासनाम्याचाच काळ होय.

पंजाबी परपरेनुसार नामदेवांचे निर्वाणवर्ष (शके) १५०७ किंवा १५२१ असे आहे. ते खरे मानल्यास प्रस्तुत कालनिर्देश हा प्रतलेखनाचा काळ मानावा लागतो. बहुधा तो तसाच असावा. निरंजनमाधवाने (शके १६२४–१७१२) आपल्या 'ज्ञानेश्वर विजय' या ग्रंथात (रचनाकाल शके १६८७–८८) नामदेवगाथ्यातील ह्या 'ज्ञानेश्वर समाधि–महिमा' प्रकरणाचा स्वैर अनुवाद केलेला आहे. परंतु प्रस्तुत अभंगाचा अनुवाद करताना त्याने हा हिजरी कालनिर्देश गाळलेला आहे. या चौकातील मजकुराचा निरंजनमाधवकृत अनुवाद पुढीलप्रमाणे आहे–

" होता पांडववंश तोंवरि असे चौथ्या कलीच्या युगी ।
कांते जाण युधिष्ठिराख्य शक तो तों वेदशास्त्रा सुगी ।
झाला त्यावरि विक्रमाख्य बरवा तोही भला चालिला ।
जेथें धर्म उदार भूपति महा भोजा असा जाहला ।। ६ ।।
होते तोंवरि विप्रवृंद बरवे आचारयज्ञादिकें ।
शाखा–अध्ययनें करोनि असती गीर्वाण–विद्याधिकें ।
झाला तो मग शालिवाहन महा कर्ता शकाचा तदां ।
झाले भूपति म्लेंछ दुष्ट करिते गोब्राह्मणांच्या वधा ।।७।।

(श्रीज्ञानेश्वरविजय, उत्तरखंड, अध्याय ३)

अनुक्रमणिका

कदाचित निरंजनमाधवासमोर असलेल्या समाधि-महिमा प्रकरणात प्रस्तुत हिजरी सन नसेलही. कदाचित प्रतकाराने तो घुसडून दिला असेल. काही असो, हा कालनिर्देश आणि या अभंगांतील यवनसंसर्गाचा उल्लेख हे दोन्ही विष्णुदासनाम्याच्या काळाशी सुसंगत आहेत; आद्य नामदेवांच्या नव्हेत. या प्रकरणाचे कर्तृत्व आद्य नामदेवांचे असण्यापेक्षा विष्णुदासनाम्याचेच असणे अधिक संभवनीय होय. ज्ञानदेवांनी वयाच्या बाविसाव्या वर्षी समाधी घेतली असा आद्य निर्देश याच प्रकरणात येतो (अ. क्र. ९९९). ज्या 'बाळछंद' अभंगावर ही संकल्पना आधारलेली आहे त्या अभंगाचा खरा अर्थ विष्णुदासनाम्याला समजलेलाच नाही.

मुसलमानी गौळण

नामदेवगाथ्यातील यवनसंसर्गाची कहाणी येथेच संपत नाही. या गाथ्यातील 'श्रीकृष्णलीला' प्रकरणात श्रीकृष्णाच्या बाळलीलांच्या नाना कथा आलेल्या आहेत. त्यांतील एका कथेत हे नंदाचे बाळ स्नानाला गेलेल्या गौळणींची वस्त्रे घेऊन कळंबाच्या झाडावर जाऊन बसते. या गौळणी कोण असाव्यात? त्यात मराठी, कोंकणी, कानडी, गुजरिणी या गौळणी तर आहेतच; पण शिवाय एक मुसलमानी गौळणही आहे! या गौळणी वस्त्रे परत मिळविण्यासाठी आपापल्या भाषांतून श्रीकृष्णाची विनवणी करतात. ही मुसलमानी गौळणही आपल्या भाषेत श्रीकृष्णाची विनवणी करते, त्याला दटावते—

"देखरे कन्हय्या देखरे कन्हय्या। मैं इज्यतकी बडी।
कदम पकडूंगी। मैयां कूटोजुडी।
मेरी चुनरी दे। मेरी ले दुल्लडी॥"

(म. शा. गाथा, अ. क्र. २६३)

मुसलमानी गौळणीच्या या प्रार्थनेची भाषा चक्क दखनी उर्दू आहे. दक्षिण भारत इस्लाममय झाल्यावर पंधराव्या शतकात विकसित झालेली ही भाषा लिहिणारा कवी बहुभाषाकोविद विष्णुदासनामाच असणार हे सांगावयास नको. त्याची 'नामा म्हणे... शारंगपाणी' ही नाममुद्राही हेच सांगते.

स्मृतिस्थळ आणि वृद्धाचाराची साक्ष

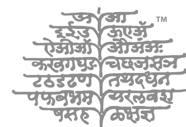
विष्णुदासनाम्याचा काळ ठरविण्याचे आणखी एक साधन उपलब्ध आहे. महानुभावांच्या 'स्मृतिस्थळ' आणि 'वृद्धाचार' या ग्रंथांतून नामदेवांसंबंधी एक आख्यायिका ग्रथित केलेली आढळून येते. मुळात ही आख्यायिका संत नामदेवासंबंधी असली तरी या ग्रंथांच्या उत्तरकालीन आवृत्तीत ती विष्णुदासनाम्यावर संक्रांत झालेली दिसून येते. दोन समतुल्य उत्तुंग व्यक्तिमत्त्वांच्या संभ्रमातूनच ही घालमेल झालेली आहे. वा. ना. देशपांडे यांनी संपादित केलेल्या वृद्धाचारात (म. सा. प., ९ : ३, पृ. ८७) ही आख्यायिका पुढीलप्रमाणे आहे—

"**विष्णुदासु नामदेया सेवटीं पंडितमुखें वेध-संक्रमणः॥**

एक वेळ नामद्या आला होता तो कोण्हा महानुभावां नमस्कारु न करीत बैसला : तंव कव्हणीं एकीं म्हणितलें : तुम्हीं नमस्कारु न करीतु कैसे वैसलेति : तंव नामद्या कांहीं नींदा बोलीला : आन गीत गाइला : मग मागुता आणीकी दीवसीं आला : आन तो तैसेंचि बैसला : मग केसोबासीं नीरुपण करूनि तयाची कुमति हरीली : मग सेवटीं पंडितबासासि भेटला : चर्चा केली : पंडितबासीं खंडीला : मग उपदेसू मागों लागला : आन नेदीतीचि : कृष्णावतारावरी बुधि आणीली : मग तेणें दीवस गेले वांयावीण। स्वामीस चरण रीगतां शरण॥ ऐसीं पदें केलीं : एका काळां कवीस्वरबासीं खडीला : तैसाचि केमद्या :॥ २७॥"

वृद्धाचाराप्रमाणेच स्मृतिस्थळामध्येही या आख्यायिकेचा किंचित भिन्न पाठ समाविष्ट केलेला आढळून येतो (स्मृतिस्थळ, संपा. वा. ना. देशपांडे, व्हीनस, आ. तिसरी, १९६८, स्मृती क्र. २४४, पृ. ७४). या उभय पाठांमध्ये निर्देशिलेला "दिस गेले वायांवीण" हा अभंग सर्व नामदेवगाथ्यांतून संगृहीत केलेला असून त्यावर 'नामा म्हणे विष्णुदास' अशी विष्णुदास-नाम्याची मुद्रा आहे. (म. शा. गाथा, अ. क्र. १३८४).

या स्मृतीच्या उभय पाठांमध्ये 'नामद्या'बरोबर 'केमद्या' नावाच्या एका समानशील व्यक्तीचा निर्देश केलेला आढळून येतो. हा केमद्या म्हणजे केमदेव ऊर्फ केमा कृष्णदास हा कवी होय. या कवीचा 'स्यमंतक वर्णन' या नावाचा एक काव्यग्रंथ आहे. या ग्रंथाच्या पुष्पिकेत 'शके १४५४' असा त्याचा रचनाकाल नोंदलेला आहे (पहा— वि. भि. कोलते, नरेंद्राचे रुक्मिणी-स्वयंवर, सुधारित आवृत्ती, प्रस्ता. पृ. ४५). या कालनिर्देशावरून केमदेव हा विष्णुदासनाम्याचाच समकालीन





ठरतो; आद्य नामदेवांचा नव्हे. पंजाबी परंपरेतील नामदेवाच्या जन्ममृत्युतिथीस, (शके) १४२० ते १५२१, हा काळ सुसंगत ठरतो. माझ्या "स्मृतिस्थळातील नामदेव" या टिपणात मी प्रस्तुत आख्यायिकेसंबंधी विस्तृत चर्चा केलेली आहे (पहा– युगवाणी, मे-जून १९९२, पृ. २३–२५).

शके १५०३ ची तीर्थावळी

विष्णुदासनाम्याचा काळ ठरविण्याचे आणखी एक महत्त्वाचे साधन म्हणजे त्याने शके १५०३ मध्ये लिहून ठेवलेली 'तीर्थावळी' हे होय. या तीर्थावळीची दोन हस्तलिखिते भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंडळात असून त्यांचे प्रकाशन प्र. सी. सुबंध यांच्या सार्थ नामदेवगाथ्याच्या प्रथम खंडात झालेले आहे (पृ. २६९–२८६). त्यांतील एक प्रत वासुदेव नावाच्या कोणी लेखनिकाने शके १७०१ विकारी संवत्सराच्या अधिक मासात वद्य तृतीयेस स्तीरवारी (शनिवारी) लिहून काढलेली आहे. या तीर्थावळीची आणखी एक प्रत महाराष्ट्र शासनाच्या नामदेवगाथा समितीस पंढरपूर येथील एका बाडात आढळून आली. ती शासनाने प्रकाशित केलेल्या नामदेवगाथ्यात परिशिष्ट 'क' म्हणून छापलेली आहे (पृ. १०३५–१०४०).

प्रस्तुत तीर्थावळी ही सर्व नामदेवगाथ्यांतून समाविष्ट केल्या जाणाऱ्या ५८ + ३ अभंगांच्या तीर्थावळीहून भिन्न आहे. या तीर्थावळीत फक्त १४ अभंग आहेत. ६१ अभंगी तीर्थावळीत वर्णिलेला प्रवास नामदेव व ज्ञानदेव या दोघा संतांनी एकत्रितपणे केला आहे; परंतु १४ अभंगी तीर्थावळीतील प्रवास विष्णुदासनाम्याने एकट्यानेच केलेला आहे. ६१ अभंगी तीर्थावळीतील प्रवासवर्णन "पश्चिमे प्रभास आदि करोनी द्वारका। पाहिल्या सकळिकां मोक्षपुऱ्या ॥ पंथी पावन तीर्थे करूनि सकळिकें। प्रक्षाळलीं पातकें वासनेचीं ॥" (अ. क्र. ९१९) एवढ्यावरच संपते. या तीर्थावळीत प्रवासापेक्षा तीर्थयात्रेच्या मावंद्याचेच वर्णन अधिक आहे. १४ अभंगी तीर्थावळी मात्र प्रवासवर्णनाने खचाखच भरलेली आहे.

विष्णुदासनामा अनेक वेळा 'नामयाचा स्वामी' अशी आपली नाममुद्रा वापरतो. प्रस्तुत तीर्थावळीतही त्याने 'माझा स्वामी तो विठल हरि' अशी नाममुद्रा वापरलेली आहे. विठ्ठलाला 'स्वामी' किंवा 'दातार' संबोधून स्वतःकडे 'दासा'ची भूमिका घेणे ही त्याची नेहमीचीच लकब आहे. नाममुद्रा आणि कालनिर्देश ही दोन्हीप्रमाणे या तीर्थावळीचा यात्रिक आणि कर्ता विष्णुदासनामा असावा या वास्तवाकडे अंगुलिनिर्देश करतात.

तीर्थावळी संपूर्ण झाल्यावर, शके १५०३ असा तिचा समाप्तिकाल नोंदलेला आहे. त्याहीपुढे ती 'राक्षससंवत्सरे भाद्रपद शुद्ध सप्तमीस संपूर्ण' झाल्याचा पुर्ननिर्देश आहे. शके १५०३ मध्ये वृषभ संवत्सर येते. राक्षस संवत्सर शके १५३७ मध्ये येते. यामुळे शके १५०३ हा या तीर्थावळीचा रचनाकाल व शके १५३७ हा प्रतलेखनकाल मानावा लागतो.

या तीर्थावळीची रचना जरी शके १५०३ मध्ये झालेली असली तरी तीत वर्णिलेली प्रदीर्घ यात्रा मात्र त्यापूर्वी पायीपायी अनेक वर्षे चाललेली असावी. सर्व यात्रास्थाने प्रथमच पाहिल्यासारखे वर्णन आहे. कोणत्याही क्षेत्रास पूर्वी भेट दिल्याचा चुकूनही निर्देश नाही. नाममुद्रा, यात्राकाळ, स्थलवर्णन, भाषा व अभंगाची घाटणी यांपैकी एकही गोष्ट ही तीर्थावळी आद्य नामदेवांची असावी असे सांगत नाही. या तीर्थावळीच्या दोन प्रतींत 'नामा म्हणें माझे सकळ मनोरथ पुरले देखोनि पंढरी' अशी एक ओळ चौदाव्या अभंगाच्या शेवटी येते; परंतु ती प्रक्षिप्त होय. शके १७०१ ची प्रत प्राचीन पाठ देते. त्या प्रतीत ही ओळ नाही.

नीरानरसिंगपूर

शके १५०३ च्या तीर्थावळीत, सर्व तीर्थक्षेत्रांमध्ये पंढरपूर हे श्रेष्ठ महाक्षेत्र आहे असा भाव व्यक्त होतो. हाच भाव विष्णुदासनाम्याने आपल्या "काशी हे पंढरी। प्रयाग नीरा नरसींगपुरी।। " या अभंगात व्यक्त केलेला आहे (अ. क्र. ४०९). विशेष म्हणजे, विष्णुदासनाम्याने आपल्या तीर्थयात्रेत पंढरपूर सोडल्यावर पहिली भेट नीरानरसिंगपूर या क्षेत्रास दिली आहे. प्रस्तुत अभंगातही नीरानरसिंगपुराचा निर्देश याच क्रमाने आहे व त्याची तुलना प्रयाग क्षेत्राशी केलेली आहे. विष्णुदासनाम्यास या क्षेत्राचे एवढे महत्त्व का वाटावे ?

माझा असा एक तर्क आहे की, विष्णुदासनामा हा महान नामदेवभक्त असल्याने प्रथम नामदेवांच्या नरसिंगपूर गावी नरहरीच्या दर्शनार्थ गेला असावा. नीरा-भिवरा संगमावरील हे गाव त्यास महाक्षेत्रासारखे

वाटत असावे. याच निरा-भिवरा संगमातून चंद्रभागेचा उगम झालेला आहे. सोपानदेवांच्या समाधीवरील प्रकरणात अभंग क्रमांक ११२४ मध्ये "निराभिवरा-संगम। चंद्रभागेचा उगम ॥" असा निर्देशही आढळून येतो. नामदेव हे नरसिंहाचे भक्त होते. ती त्यांची कुल-देवताही असावी. नीरानरसिंगपुरास लक्ष्मी-नरसिंहाचे पुरातन मंदिरही आहे. सत्तर फूट उंचीच्या या मंदिराचा जीर्णोद्धार नाशिकच्या विंचूरकरांनी सुमारे अडीचशे वर्षांपूर्वी केला. या जीर्णोद्धारासाठी त्यांनी त्या वेळचे साडेचार लक्ष रुपये खर्च केले होते. आद्य नामदेवांचे जन्मस्थळ वा मूलग्राम नरसी-बामणी, कोळे-नरसिंगपूर वा बाहे-नरसिंगपूर येथे शोधण्यापेक्षा या नीरानरसिंग-पूर ऊर्फ नरसी गावी (तालुका-इंदापूर, जिल्हा-पुणे) शोधणे अधिक वास्तवस्पर्शी होईल असे वाटते.

नामदेवांची मुखबानी

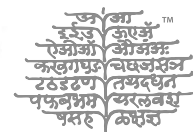
विष्णुदासनाम्याचा काळ हा पंजाबी परंपरेतील नाम-देवाच्या काळाशी मिळताजुळता आहे. शके १५०३ च्या तीर्थावळीतील भारतभ्रमणही या कालमर्यादेत बसण्या-सारखे आहे. मग शिखांच्या ग्रंथसाहेबात आढळणारी ६१ पदांची मुखबानी कोणत्या नामदेवाची ?

शीख पंथाची स्थापना गुरू नानक यांनी केली. त्यांचा काळ शके १३९१ ते १४६१ हा होय. ग्रंथ-साहेबाची निर्मिती शिखांचे पाचवे गुरू अर्जुनसिंग यांनी शके १५२६ च्या सुमारास केली. त्यांच्या पीठस्थ कारकीर्दीचा काळ शके १५०३ ते १५२८ हा होय. म्हणजे विष्णुदासनामा व अर्जुनसिंग हे समकालीन होत. ग्रंथसाहेबात नानक, अंगद, अमरदास, रामदास व अर्जुन या पहिल्या पाच गुरूंची वाणी एकत्रित केलेली आहे. याशिवाय जयदेव, नामदेव, त्रिलोचन, परमानंद, सजण, वेणी, रामानंद, धना, पिपा, सेना, कबीर, रविदास, मिराबाई, शेख फरीद, भिकण, सूरदास या संतांची थोडी थोडी रचनाही या ग्रंथात संगृहीत केलेली आहे. ग्रंथसाहेबातील नामदेवांची मुखबानी ६१ पदांची असून ती ग्रंथभर विखुरलेली आहे. विष्णुदासनाम्याची उत्तरे-कडील प्रदीर्घ भ्रमंती व तद्नंतरचे घुमान येथील वास्तव्य ध्यानात घेतल्यास त्याचीच पदे ग्रंथसाहेबात असणे अधिक संभवनीय होय.

विष्णुदासनाम्याने आपल्या अभंगरचनेसाठी अनेक मुद्रा वापरलेल्या आहेत. त्यांत 'विष्णुदासनामा' व 'नामयाचा स्वामी' या प्रमुख होत. 'स्वामी' या पदाने विठ्ठल वा अन्य देवता अनुलक्षून तो आपणाकडे सातत्याने 'दासा'ची भूमिका घेतो. ग्रंथसाहेबातील नामदेवांच्या मुखबानीतील पहिले पद या विष्णुदास-नाम्याचेच आहे (पंजाबातील नामदेव, पृ. ८०). त्यात त्याची 'नामेके सुआमी' अशी मुद्रा आहे. पदे क्र. ५, ८, १०, २०, २१, ३४, ४९, ५८ हीदेखील याच नाममुद्रेची आहेत. नाममुद्रेतील या 'स्वामी' पदामुळे विष्णुदासनामा हा पंजाबात 'श्री सामी नामदेव' म्हणून ओळखला जात असावा. मुखबानीशिवाय अन्य स्रोतां-तून प्राप्त झालेल्या हिंदी पदांतूनही ही मुद्रा आढळून येते. उदा., पंढरपूर येथील प्रतीत आढळणाऱ्या "राम विठ्ठला। हम तुम्हारे सेवक ॥" या पदात याची 'नामा का स्वामी' अशी मुद्रा आहे (म. शा. गाथा, अ. क्र. २२९२). कधी कधी या स्वामीचा 'ठाकुरु' बनतो (पद क्र. ५४). पद क्र. ९ मध्ये 'जनुनामा' म्हणजे सेवकनामा अशीच भूमिका आहे. पद क्र. ७, ११, ५० मध्येही ही सेवकाची भूमिका आढळून येते. कधी तो 'चरणशरण' असतो; तर कधी 'बापुरो' वा 'दास' असतो. विष्णुदासनामा आपल्या मराठी अभंगांतून 'नामयाचा दातार' ही मुद्राही वापरताना दिसतो. त्याच्या हिंदी पदांतूनही तत्सम मुद्रा आढळते.

मुखबानीची भाषा ही इसवी सनाच्या सोळाव्या-सतराव्या शतकांतील सधुक्कडी हिंदी आहे. तिच्यात अरबी–फारसी शब्दांचा भरणा फारच मोठ्या प्रमाणा-वर आढळून येतो. शब्दरूपेही बरीच अर्वाचीन आहेत. या व अन्य काही कारणांनी रा. गो. भांडारकर यांनी नामदेवांचा काळ मुसलमानी अमदानीत असावा असे सुचविले होते (वैष्णवीझम, शैवीझम अँड अदर मायनॉर रिलिजस सिस्टिम्स, १९१३, परिच्छेद ७३).

ग्रंथसाहेबास गुरू गोविंदसिंग यांनी पुरवणी जोडली होती. त्यांच्या पीठस्थ कारकिर्दीचा काळ शके १५९७ ते १६३० हा होय. म्हणजे या आदिग्रंथाची बांधणी जवळजवळ शंभर वर्षे चालली होती. एवढ्या प्रदीर्घ कालखंडात संत नामदेवांच्या काही अभंगांची हिंदी रूपांतरे करवून घेणे अगदी शक्य होय. त्यासाठी त्यांना पंजाबात वास्तव्याला पाठविण्याची अजिबात गरज नाही. मुखबानीतील विष्णुदासनाम्याचे कर्तृत्व हे त्याच्या पंजाबातील अनुबंधांचे द्योतक होय.





मुखबानीतील नामदेव–कथा

मुखबानीतील पदांतून आद्य नामदेवांच्या जीवनातील महाराष्ट्रीयांस ज्ञात असलेल्या काही घटनांचा निर्देश येतो. देव नामदेवांच्या हातचे दूध पितो (पद क्र. ४०), नामदेव मृत गाय जिवंत करतात (पद क्र. ४७), देवळाचे तोंड नामदेवांकडे फिरते (पदे क्र. ४३, ४८, ५७), नामदेवांचे घर देव शाकारतो (पदे क्र. १०, ४८)अशा काही कथा उदाहरणादाखल सांगता येतील. परंतु या सर्व कथा वा कथांशांची रचना नामदेव स्वत: निवेदन करीत आहेत अशा स्वरूपाची नाही. नामदेवांच्या पश्चात दीर्घकाळ लोटल्यानंतर या दंतकथांची निर्मिती झाली आहे व त्रयस्थ व्यक्ती त्यांचे निरूपण करीत आहे अशी आहे.

उद्धवचिद्‌घनाने लिहिलेल्या भक्त त्रिलोचन याच्या चरित्रपर पदातदेखील नामदेवांच्या जीवनातील याच चमत्कारांचे वर्णन आले आहे–

" देहरा फेरो दूध पीयो ठार मारी गाय जिवाई।
नामदेवको संकट राख्यो आनके मढियां छांई ॥ "
(भा. इ. सं. मं. त्रै., शके १८३८, पृ. ११५-१२२)

पंजाबी परंपरेत नामदेवांविषयी आणखी कित्येक दंतकथा प्रचलित आहेत. काही प्रसंग घुमान येथील समाधिमंदिरातील छत्रीच्या आतल्या बाजूस सोनेरी पत्र्यावर रेखाटलेले आहेत. त्यांतील मृत गाय जिवंत करणे, देवाने नामदेवांच्या पेल्यातील दूध पिणे या कथा महाराष्ट्रातही प्रचारात आहेत. परंतु, परमेश्वराने गारुड्याच्या रूपाने नामदेवांस दर्शन देणे, किंवा गाई चारण्यासाठी रानात गेल्यावर व्याघ्ररूपाने दर्शन देणे, नदीत परीस टाकून तो परत काढून दाखविणे या कथा खास पंजाबी परंपरेतील होत. नामदेवांविषयीच्या या सर्व कथांतून आद्य नामदेव व विष्णुदासनामा यांच्या जीवनातील घटनांचे विलक्षण मिश्रण झाल्याचे दिसून येते.

द्वारका नगरीत मोंगल

मुखबानीतील पदांत इथून तिथून अरबी-फारसी शब्द विखुरलेले आढळतात. एवढेच नव्हे, तर त्यांतून तुर्क, मुसलमाणु, अबदाली, मसीत, निवाज, आला, मऊलाना, करीम, रहीम, पातिसाह, साहिबु, बीबी यांसारखे धार्मिक आणि सामाजिक शब्द सर्रास आढळतात. पद क्र. २१ मध्ये तर द्वारका नगरीत मोंगल घुसल्याचे वर्णन येते–

" खूबु तेरी पगरी मीठे तेरे बोल ।
द्वारिका नगरी काहे के मगोल ॥ "

या पदाच्या शेवटी ' नांमेके स्वामी ' अशी रचनाकाराची नाममुद्रा येते. म्हणजे तो विष्णुदासनामाच होय. शके १४४८ मध्ये बाबराने दिल्ली काबीज केली व हिंदुस्थानात मोंगलांचे राज्य सुरू झाले. हा विष्णुदासनाम्याचा कालखंड होय. त्याच्या काव्यात इस्लामी अवस्कंदन व मोंगलांचा निर्देश या गोष्टी स्वाभाविक होत; आद्य नामदेवांच्या नव्हे.

द्वारकेतील या मोगली घुसखोरीचा निर्देश शके १५०३ च्या तीर्थावळीतही येतो. या तीर्थावळीच्या ' बी ' प्रतीत (शके १७०१), विष्णुदासनामा द्वारकेस सहा महिने मुक्काम करून सिद्धापूरकडे जाताना त्यास म्लेंछांचे नगर ओलाडावे लागते असा उल्लेख आहे–

" पश्चमे त्रिवेणि कृष्ण प्रियागि विधियुक्त स्नान पैं केलें ।
म्लेंछाचे नगर उलंगोनि थोर सिद्धापूर देखिलें ॥ "

अन्य प्रतींतून ' म्लेंछाचे नगर ' याऐवजी ' मत्रिछाचे नगर ', ' ममिछाचे नगर ' असे पाठ आहेत, ते निरर्थक होत.

मुखबानीतील द्वारका नगरीतील मोंगलांचा निर्देश व शके १५०३ च्या तीर्थावळीतील द्वारकेजवळील म्लेंछांच्या नगराचा उल्लेख हे सिद्ध करतात की या दोन्ही काव्यांचा कर्ता एकच होय व त्याचा काळ भारतातील मोंगल अमदानीचा आहे. दोन्ही काव्यांतील ' नामयाचा स्वामी 'ही नाममुद्रा सांगते की तो विष्णुदासनामाच होय; आद्य नामदेव नव्हेत.

नामदेवांचे प्रतिमान

ज्या काळात ग्रंथसाहेबाची निर्मिती झाली तो काळ अकबराच्या कारकीर्दीचा होय. अकबराचा मृत्यू शके १५२६ मध्ये (इ. स. १६०४) झाला. ग्रंथसाहेबाच्या निर्मितीचे वर्षही हेच होय. ग्रंथसाहेबाच्या बांधणीच्या काळात विष्णुदासनामा पंजाबात होता. यामुळे उत्तरेकडील मंडळींस तो परिचित असणे स्वाभाविक होय.

अकबराच्या मृत्यूनंतर जहांगीर गादीवर आला. त्याची कारकीर्द इ. स. १६०५ पासून इ. स. १६२७ पर्यंत चालली. जहांगीराच्या कारकीर्दीतील एका

अनुक्रमणिका

चित्रात तत्कालीन साधुवृंदाचे चित्रण आलेले आहे. त्यात रैदास, पीपा, सैन, कमाल, अवघड, कबीर, मछिंद्र, गोरख, चिद्रूप, लालस्वामी, पीरस्वामी, यांच्याबरोबर नामदेवांचेही प्रतिमान आहे हे चित्र लॉरेन्स बिनियन आणि टी. डब्ल्यू. आर्नोल्ड यांच्या 'दि कोर्ट पेण्टर्स ऑफ दि ग्रॅण्ड मुघल्स' (१९२१) या ग्रंथात प्रकाशित झाले आहे. या चित्रावरील ग. ह. खरे यांचे भाष्य 'सह्याद्री' मासिकाच्या सप्टेंबर १९५५ च्या अंकात (पृ. १३०) आढळून येते. त्यात त्यांनी नामदेवांचे वर्णन पुढीलप्रमाणे केलेले आहे –

"डोक्यास बनातीची कानटोपी, अंगात बिन-अस्तरी बाराबंदी, पोटापर्यंत आलेली तुळशीच्या मण्यांची माळ, अंगावर धाबळी, कपाळास अठी, पांढरसर मिशा, मुखचर्या वृद्धाची. बंडीच्या वामस्तनभागी फारसी लिपीत नामदेव ही अक्षरे."

प्रस्तुत चित्रातील नामदेवाची प्रतिमा एवढी विविक्त, रेखीव आणि वैशिष्टयपूर्ण आहे की चित्रकाराने त्यास प्रत्यक्ष पाहिलेले असावे असे वाटते. अर्थात् त्या काळात त्यास दिसलेला नामदेव हा विष्णुदासनामाच असू शकतो; आद्य नामदेव नव्हेत. चित्रातील मच्छिंद्र आणि गोरख या व्यक्ती सोडल्यास बाकीचे साधुसंत ढोबळमानाने समकालीनच होत. त्याचप्रमाणे विष्णुदासनामा सोडल्यास बाकी सर्वजण उत्तर भारतीय होत. चित्रातील विष्णुदासनामा धिप्पाड शरीरयष्टीच्या पंढरीच्या वारकऱ्यासारखा दिसतो.

घुमान येथील नामदेव – मंदिरातील सोन्याच्या पत्र्यावरील नामदेवांचे प्रतिमान मात्र बरेच अर्वाचीन असून त्यावर पारंपरिक पंजाबी चित्रशैलीचा प्रभाव दिसून येतो. चित्रातील नामदेव महाराष्ट्रीय वाटत नाहीत.

नामदेव आणि विष्णुदासनामा

संत नामदेव आणि संत ज्ञानदेव यांच्या लौकिक चरित्रांविषयी आज आपण जे काही जाणतो त्याचे मूलस्रोत विष्णुदासनाम्याच्याच काव्यामध्ये आढळून येतात. हे काव्य पारंपरिक नामदेवगाथ्यांतून संग्रहित केले गेले आहे. आजवर या गाथ्यांतील सर्वच काव्य ही संत नामदेवांची निर्मिती आहे अशी भ्रांतियुक्त धारणा असल्याने तीवर बेतलेला महाराष्ट्रीय संतपरंपरेचा इतिहासही तितकाच भ्रांतियुक्त झालेला आहे. समकालीन साधनांच्या आधारे त्याचे पुनर्लेखन होणे अत्यावश्यक होय.

संत ज्ञानदेवांविषयीची, अत्यल्प का होईना, काही माहिती लीळाचरित्रादी समकालीन महानुभाव ग्रंथांतून आढळून येते. परंतु संत नामदेवांविषयीचे एक अवाक्षरही त्यांच्या पश्चात तीन-साडेतीन शतकांत महाराष्ट्रीय ग्रंथकारांनी खरडलेले आढळून येत नाही. नामदेवांविषयीचे प्राचीनतम मराठी निर्देश महिकावतीची बखर, आणि स्मृतिस्थळ-वृद्धाचार यांसारख्या ग्रंथांच्या उत्तरकालीन आवृत्तींमधून आढळून येतात. तेदेखील आख्यायिका वा दंतकथा या स्वरूपातच होत.

नामदेवांचा आणि ज्ञानदेवांचा पहिला चरित्रकार विष्णुदासनामा हा होय. अतिशय प्रतिभावान अशा या शिंपी ज्ञातीच्या कवीने लोकस्मृतीच्या पायावर 'आदि', 'तीर्थावळि' व 'समाधि' यांसारखी आख्याने सजविली. त्यांत त्याला वास्तवापेक्षा कल्पनेचाच सहारा अधिक प्रमाणात घ्यावा लागला. या आख्यानांचा विस्तार शिंपीनामा नावाच्या आणखी एका उत्तरकालीन कवीने केल्याने त्यातील इतिहास आणखीनच पातळ झाला. या नामदेवबुवाची लुडबुड एकनाथ आणि तुकाराम यांच्या अभंगगाथांतूनही आढळून येते. नामदेवांच्या नावावर मोडणाऱ्या मुखबानीबाहेरील बऱ्याच हिंदी पदांची रचनाही यानेच केलेली आहे.

ज्ञानदेव आणि नामदेव यांचा महाराष्ट्राबाहेरील कवीने केलेला एकत्रित निर्देश शके १६५० च्या सुमारास लिहिल्या गेलेल्या नाभाजीच्या 'भक्तमाल' या ग्रंथात आढळून येतो. विशेष म्हणजे यात ज्ञानदेव हे नामदेवांचे गुरू होत असे तो सांगतो. नामदेवांचा विष्णुस्वामी नावाचा शिष्य होता असेही पुढे तो सांगतो. माझ्या कल्पनेप्रमाणे नाभाजीला अभिप्रेत असलेला नामदेवशिष्य विष्णुस्वामी हा विष्णुदासनामाच होय. पंजाबी परंपरेत त्याचा उल्लेख 'बिशनसामी' असा होतो. विष्णुदासनामा हा आपल्या काव्यलेखनात 'नामा', 'विष्णुदासनामा' यांशिवाय 'नामयाचा स्वामी' ही नाममुद्रा प्राचुर्याने वापरीत असल्याने त्याचा 'विष्णुस्वामी' होणे अगदी स्वाभाविक होय. नामदेव आणि विष्णुदासनामा या दोन कवींच्या दरम्यान तीन-साडेतीन शतकांचा काळ लोटलेला असल्याने नामदेव हे विष्णुदासनाम्याचे दृष्टान्तगुरू असावेत असे फार तर म्हणता येईल. ज्ञानदेव आणि

अनुक्रमणिका

सत्यामलनाथ यांच्या बाबतीतही अशीच परिस्थिती उद्भवते.

नामदेवांच्या पंजाबी शिष्यांत विष्णुस्वामी नावाच्या एका शिष्याची नोंद शं. पु. जोशी घेतात (पंजाबातील नामदेव, पृ. ४१). हे विष्णुस्वामी मथुरा-वृंदावनकडील ब्राह्मण असून संत नामदेव उत्तरेकडे भ्रमण करीत असताना त्यांच्याबरोबर नेहमी असत, असे ते सांगतात. जोशी यांची ही माहिती घुमान येथे प्रचलित असलेल्या दंतकथांवर आधारलेली आहे. तिला कोणतेही ऐतिहासिक प्रमाण नाही. "विष्णुस्वामी यांच्यासंबंधाने निश्चित माहिती मिळत नाही", असे तेच पुढे सांगतात. वस्तुतः विष्णुस्वामी म्हणजेच पंजाबातील नामदेव विष्णुदासनामा होय.

आद्य नामदेव हे ज्ञानदेवांसह तीर्थयात्रेला गेले होते हे तीर्थावळीवरून कळून येते. परंतु नाभाजीपूर्व कोणताही उत्तर भारतीय कवी ज्ञानदेवांचे नाव घेत नाही. याउलट, संत नामदेवांच्या जीवनातील अनेक चमत्कार महाराष्ट्राबाहेरील कवींना ज्ञात होते. यामुळेच नरसी मेहता, कबीर, धन्ना जाट, रोहिदास, नानक इ. मध्ययुगीन संतकवी आपल्या काव्यांतून नामदेवांचा मोठ्या आदराने निर्देश करतात. ज्ञानदेवांची कीर्ती महाराष्ट्रापुरती मर्यादित होती; परंतु नामदेवांच्या नावाला अखिल भारतीय आयाम होता. आपल्या उत्तर आयुष्यात नामदेवांनी काशीयात्रा केली होती हे महिकावतीच्या बखरीवरून कळते. परंतु त्या वेळी त्यांच्याबरोबर सर्व महाराष्ट्रीय संतमंडळ होते या समजुतीला काहीही ऐतिहासिक आधार नाही. त्यांची ज्ञानदेवांसोबतची तीर्थयात्राही प्रभास, द्वारका, कोलायत इ. गुजरात–राजस्थान प्रदेशांतील स्थानांपलीकडे गेली होती की नाही याबद्दलही संदेहच आहे. तीर्थावळीच्या शेवटच्या तीन अभंगांत नामदेव आणि ज्ञानदेव हे एकत्रितपणे काशी येथे गेले अशी माहिती येते (म. शा. गाथा, अ. क्र. ९६२–९६४). तीर्थावळी प्रकरण संपल्यावर येणारे हे तीन अभंग प्रक्षिप्त होत. कदाचित या अभंगांस लोकश्रुतीचा आधार असू शकतो. परंतु या तीर्थयात्रेच्या स्मरणार्थ काशीच्या दशाश्वमेध घाटावर उभारलेला स्तंभ व त्यावर रंगविलेला 'संवत १३५१' व 'ज्ञानोबा' हा मजकूर अर्वाचीन होय. विष्णुदास-नाम्याचे ज्ञानदेव–चरित्र सार्वत्रिक झाल्यानंतर उभारलेले हे स्मारक होय. ज्ञानदेव हे नामदेवांपेक्षा सात वर्षांनी वडील होते. हे उभय संत उतारवयात परस्परांच्या साहचर्यात आले असावेत. ज्ञानदेव हे नामदेवांचे गुरू होत अशी नाभाजीची धारणा होती. त्याचेच अनुकरण पंजाबातील पुरणदासादी नामदेव-चरित्रकारांनी केलेले आहे.

काळ आणि कर्तृत्व

नामदेवांचे नाव विष्णुदासनाम्याने मोठे केले. मुखबानीत आढळणाऱ्या नामदेवांसंबंधी चमत्कारकथांचा कर्ताही तोच होय. स्मृतिमर्यादा आणि नामसादृश्य या कारणांनी यालाच पुढे लोक (आद्य) नामदेव समजू लागले. पंजाबातील नामदेव-परंपरा साडेचार शतकांहून प्राचीन नाही. यामुळे आद्य नामदेवांपेक्षा विष्णुदास-नामाच पंजाबात वसती करून असणे अधिक संभाव्य होय. मुखबानीतील बहुसंख्य पदे यानेच रचलेली दिसतात. पंजाबी परंपरेतील याच्या जन्ममृत्युतिथी विक्रम संवत कालगणनेत सांगितल्या जातात. परंतु याचे मूलस्थान महाराष्ट्रात असल्याने त्या शालिवाहन शकात असणे अधिक संभवनीय होय. शुकाख्यान, ज्ञानदेव समाधि-महिमा, चौदा अभंगी तीर्थावळी, स्मृतिस्थळ, वृद्धाचार, मुखबानी, हरिश्चंद्र पुराण या ग्रंथांतील कालोल्लेख वा कालसंदर्भ या तर्कास पुष्टी देतात.

विष्णुदासनाम्याचा जन्म माघ शुद्ध पंचमी शके १४२० रोजी झाला. पिल्ले जंत्रीप्रमाणे हा दिवस शनिवार, दिनांक २७ जानेवारी १४९८ असा येतो. याच्या निर्वाणाची दोन वर्षे सांगितली जातात. माघ शुद्ध द्वितीया शके १५०७ मध्ये याचे निर्वाण झाले असल्यास तो दिवस शुक्रवार, दिनांक २२ जानेवारी १५८५ असा येतो. परंतु शुकाख्यानाचा लेखनकाल ध्यानात घेतल्यास याचे निर्वाण माघ शुद्ध द्वितीया शके १५२१, म्हणजेच गुरुवार, दिनांक १८ जानेवारी १५९९ रोजी झाले असणे अधिक संभवनीय दिसते.

याच्या पश्चात याच्या ग्रंथांचा बराच प्रसार झाला असावा. याची ज्ञानदेव-नामदेवादी संतांच्या जीवना-वरील आख्याने सर्व नामदेवगाथ्यांतून आढळून येतात. याच्या चौदा अभंगी तीर्थावळीची प्रत शके १५३७ मध्ये (राक्षस संवत्सरात) झालेली दिसते. ज्ञानदेव समाधि-महिम्यातील प्रक्षिप्त कालनिर्देश त्याची प्रत शके १५३१ मध्ये (हिजरी १०१८ साली) झाली असावी हे सांगतो. हरिश्चंद्र पुराणाचा पोर्तुगीज अनुवाद, ते काव्य लोकप्रिय

असल्याचीच निशाणी होय. विष्णुदासनाम्याच्या साग्र महाभारताची शके १५३१–३२ ची एक प्रत आपण पाहिली असल्याचे पां. मा. चांदोरकर सांगतात (भा. इ. सं. मं. त्रै, वर्ष १२, पृ. १६९). याच्या नाममुद्रेचे शेकडो स्फुट अभंग सर्वच नामदेवगाथ्यांतून आढळून येतात.

विष्णुदासनाम्यास पंजाबातील नामदेव म्हटल्याने आद्य नामदेवांच्या कर्तृत्वाला आणि कीर्तीला कोणताच धक्का पोहोचत नाही. त्यांच्या नावाचा डंका तीन शतके अगोदरपासूनच सर्व भारतभर वाजत होता. उत्तरेकडील संतमताचे प्रवर्तक आद्य नामदेवच होत. विष्णुदासनामा त्यांचा प्रचारक होय. ज्ञानदेव आणि नामदेव यांचा आद्य चरित्रकार म्हणूनही त्याची कामगिरी मोलाची आहे.

मराठीतील पहिले अठरा पर्वे महाभारत विष्णुदासनाम्यानेच रचले. त्याचे हे महाभारत कल्पनाविलासाचा अजब नमुना आहे. त्याचा देहबंध व्यासप्रणीत महाभारताचा असला तरी देह मात्र इथूनतिथून उचललेल्या कथा-उपकथांनी परिपुष्ट झालेला आहे. मराठी महाभारताचे व्यासंगी अभ्यासक व. वि. पारखे हे त्यास 'भारतपरिमंडळकथा' असे संबोधितात (युगवाणी, मे–जून १९७२, पृ. ३७).

विष्णुदासनाम्याच्या 'आदि', 'समाधि', 'तीर्थावळि' या आख्यानांमधूनही सत्यापेक्षा कल्पिताचाच भरणा अधिक आहे. यामुळे या प्रकरणांवर आधारलेला मराठी संतपरंपरेचा इतिहास फारसा विश्वसनीय नाही. ज्ञानदेवादी चार भावंडे, त्यांनी केलेले नाना चमत्कार, ज्ञानदेवांचे अल्प वय इत्यादी कल्पित गोष्टींचे बांधकाम या विष्णुदासनाम्यानेच केलेले आहे. इतिहास आणि तर्कज्ञानाच्या कसोटद्यांवर ते टिकू शकत नाही.

विष्णुदासनाम्याचे पूर्वायुष्य फारसे सरळ नसावे. अयोनिसंभवत्व आणि दरोडेखोरीच्या अभंगांतून काही सत्याचा अंश असेल तर त्याचे नायकत्व त्याच्याकडेच जाते. नामदेवांसंबंधीच्या अनेक कथांतून बिदरच्या बादशहाचा उल्लेख येतो. बेरीदशाहीचा कालखंड (इ. स. १४८७–१६१९) हा विष्णुदासनाम्याचाच कालखंड होय. त्याची जन्मभूमी आणि आंशिक कर्मभूमीही हे बिदरचेच राज्य होय. यामुळे या कथांचा नायकही विष्णुदासनामाच होय. विष्णुदासनाम्याच्या एकाकी भटकंतीचे आणि पंजाबातील गूढ वास्तव्याचे रहस्य त्याच्या पूर्वायुष्यातील प्रमादांत दडलेले असेल काय?

* *

अनुक्रमणिका





महर्षी वि. रा. शिंदे : जीवनकार्याची वैशिष्ट्ये

भि. ना. दहातोंडे

महर्षी शिंदे यांचा जन्म २३ एप्रिल, १८७३ रोजी जमखंडी येथे झाला.

१. सन १८८२ साली त्यांचा विवाह झाला. १८८२ ते १८८५ हा त्यांचा प्राथमिक शिक्षणाचा कालखंड होय.

२. १८८५–९३ हा त्यांचा हायस्कूलच्या शिक्षणाचा कालखंड होय.

३. १८९३–१९०१ हा त्यांचा फर्गसन कॉलेज, पुणे येथील शिक्षणाचा कालखंड होय. १८९८ साली ते बी. ए. झाले. याच दरम्यान त्यांनी जनाक्काला (बहीण) कायमचे माहेरी आणले. डॉ. स. गो. भांडारकर, सर नारायण ग. चंदावरकर इत्यादींच्या ओळखी झाल्या. प्रार्थना समाजात जाऊ लागले. पुणेरी संस्कृतीची ओळख झाली. प्रा. स. ची दीक्षा घेतली.

४. १९०१–०३ या काळात महर्षी मँचेस्टर कॉलेज, ऑक्सफर्ड येथे उदारधर्माच्या तौलनिक अभ्यासासाठी गेले.

५. १९०३–१४ या काळात त्यांनी प्रार्थना समाजाच्या प्रचाराचे कार्य केले. ऑक्टोबर, १९०६ साली भारतीय निराश्रित साह्यकारी मंडळीची (डी. सी. मिशन) स्थापना केली. भारतभर हिच्या शाखा उघडल्या व कार्याला सुरुवात केली. अस्पृश्यता-निवारणाचा प्रश्न भारतीय पातळीवर संस्थात्मक माध्यमातून मांडला.

६. १९२३ मध्ये डी. सी. मिशन ही संस्था अधिकारासह अस्पृश्यांच्या स्वाधीन केली. स्वत:कडे फक्त संस्थापक ट्रस्टी एवढाच अधिकार ठेवला.

७. १९३० च्या म. गांधीजींच्या सत्याग्रह चळवळीत भाग घेतला. सहा महिने तुरुंगवास सोसला. तुरुंगातच प्रकृती बिघडली.

८. १९३३–३४ च्या दरम्यान राजा राममोहन राय शताब्दी पुण्यतिथी होती. त्यासाठी भारतभर प्रवास केला. त्यांना मधुमेहाचा आजार जडला.

२ जानेवारी १९४४ रोजी पुण्याला त्यांच्या राहत्या घरी 'रामविहार' मध्ये निधन झाले.

महर्षी शिंदे यांचे कार्य विधायक होते. धर्मसेवा, मद्यपानबंदीची चळवळ, होलिका संमेलन, मुरळी प्रतिबंधक चळवळ, मुलींना सक्तीचे शिक्षण देणे, दुष्काळग्रस्तांना साहाय्य, शेतकरी चळवळ व विविध ठिकाणी त्यांवर दिलेली भाषणे– अशा रचनात्मक कार्यातून त्यांचे व्यक्तिमत्त्व तळपले. त्यासाठी आवश्यक ते व्यक्तित्व त्यांना जन्मजात लाभले होते. त्याचा त्यांनी प्रयत्नाने व्यक्तित्वविकास घडवून आणला.

अस्पृश्यतानिवारण हा त्यांच्या आयुष्यातील समाजकार्याचा सर्वांत महत्त्वाचा भाग आहे. त्यांनी या विषयावर संशोधन केले. 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' या नावाने हे संशोधन प्रसिद्ध आहे. संशोधन व विचार मांडून तसा आचारही केला. राष्ट्रीय ऐक्यासाठी या कार्याचा संघटित प्रयत्न केला. डी. सी. मिशन संस्थेच्या रूपाने एक आदर्श नमुना लोकांपुढे ठेवला. अस्पृश्योद्धारासाठी त्यांनी स्थापन केलेली ही पहिली संस्था होय. राष्ट्रीय ऐक्याच्या दृष्टीने अस्पृश्योद्धाराची आवश्यकता आहे, असे मत मांडणारे महर्षी शिंदे हे पहिले समाज-सुधारक होत. 'एकषष्ठांश भारत अस्पृश्य आहे'– असा सिद्धान्त त्यांनी मांडला. त्याचे ते पहिले संशोधक होते. धर्मांतर हा या कार्यावर एकमेव उपाय नव्हे तर व्यक्तित्वविकास झाला पाहिजे असे ते म्हणत. महर्षींच्या कार्याचा प्रभाव महात्मा गांधीजी व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्यावरही पडलेला आहे. अस्पृश्यांना सवलती द्याव्यात, पण त्यांनी स्वत्व गमावू नये असे ते सांगत. अस्पृश्योद्धाराचा खरा प्रश्न नाही, तर अस्पृश्यतानिवारणाचा खरा प्रश्न आहे, अशी त्यांची धारणा होती. अस्पृश्यता म्हणजे स्पृश्यांच्या दूषित राजकारणाचे एक दृढमूल झालेले जाळे आहे, असे त्यांचे मत होते. म. फुले, केशवचंद्र सेन यांच्या भूमिकेचा

अनुक्रमणिका

समन्वय महर्षींच्यात झालेला आहे. धार्मिक समाज-सुधारणांना त्यांनी मानवी मूल्यांचा पाया दिला. डॉ. आंबेडकर व अस्पृश्य चळवळीला, संशोधनाला पार्श्वभूमी निर्माण करून ठेवली. दलित समाजाच्या वस्तीत आपल्या सर्व कुटुंबियांसह जाऊन राहणारे महर्षी शिंदे हे पहिले समाजसुधारक होत. 'महार-मराठा' अशी लोकांनी त्यांची हेटाळणी केली. ती त्यांनी धीरोदात्तपणे सहन केली.

महर्षींनी भारतीय संस्कृती, भागवत धर्म, मराठा जात व मराठी भाषा यांवर लेखन केले. स्वतंत्र मते मांडली. आर्यांचे वसतिस्थान, आर्य वंशाचे लक्षण, वेदांचे स्वरूप व वैदिक धर्माची लक्षणे, आर्येतरांच्या उपासना– यांचे विवरण करून भारतीय संस्कृतीविषयी विचार मांडले. कर्म, ज्ञान ही आर्य संस्कृतीची मुख्य लक्षणे होत. वैराग्य, गूढ ज्ञान, श्रद्धा, भक्ती ही द्रविड संस्कृतीची महत्त्वाची लक्षणे सांगितली. भारतीय संस्कृतीचा उगम वेद असतील ! द्रविड, शुद्ध कृष्णवर्णी, मिश्रवर्णी असे किती तरी मानववंश ह्या भरतखंडात अनादि कालापासून राहत आहेत. त्यांच्या एकंदर संस्कृती-महासागराला आर्य संस्कृतीची एक तेजस्वी नदी मिळाली आहे, असे ते सांगतात. तसेच एकंदरीत भागवत संप्रदायाची, समतेची, भक्तिमार्गाची शिकवण हा एक प्रकारचा मध्ययुगीन सुधारणावादच होय. मराठी माणसाला मानवतावादी दृष्टी देण्याचे कार्य या संप्रदायाने केले असे ते म्हणतात. तसेच मराठी कानडी साम्राज्यात वाढली. कानडीचा मराठीवर प्रभाव आहे. चालुक्य घराणे व नंतरचे राज्यकर्ते कानडी आणि तेलुगु होते. त्यामुळे कानडीने दरबार आणि मराठीचा घरगुती देव्हारा हस्तगत केला, असे त्यांचे ठाम मत होते.

महर्षींनी व्यक्तीचा विकास व समाजविकास यांसाठी धर्म व धर्म-संस्थांची आवश्यकता सांगितली. धर्मविचार आचरणात आणणे हाच खरा धर्म होय. परमधर्माबद्दल सहिष्णुता, आत्मोन्नती हे महर्षींच्या धर्मविचारांचे सार आहे. धर्माला वैयक्तिकता व सामाजिकता आहे. धर्माची वाढ व्यक्तिमनात व्हायची तर धर्म-संस्थांची आवश्यकता आहे. ब्राह्म समाज यासाठी आहे, असे ते म्हणत. केवळ उपासना म्हणजे धर्म नव्हे, तर जुलमाला विरोध करणे, शांती स्थापणे, न्याय देणे हेही धर्मात येते. समभाव पाहिजे, जेथे जेथे अन्याय आहे, तेथे तेथे महर्षी धावत असत. धर्माकडे पाहण्याचा एक दृष्टिकोण असतो. महात्मा गांधी आत्मप्रामाण्यवादी होते. त्यांनी बुद्धीपेक्षा अंतःकरणाला महत्त्व जास्त दिले. महर्षी शिंदे या विचाराला जवळचे वाटतात. महर्षी बुद्धिस्वातंत्र्य मानीत. पण बुद्धीपेक्षा अंतःकरणाला श्रेष्ठ मानीत. धर्म हा अंतःकरणाचा विषय आहे, अशी त्यांची धारणा होती. सत्याच्या संपूर्ण आकलनासाठी बुद्धी पुरेशी नाही, त्याकरिता जीवनावर अढळ श्रद्धा ठेवून जीवनाच्या सर्वांगाशी समरस झाले पाहिजे. आत्मप्रेरणेनुसार सत्याचा अखंड शोध घ्यावा, असे त्यांचे प्रतिपादन आहे. म्हणून महर्षी कोणत्याही चाकोरीत अडकले नाहीत. व्यक्तिगत धर्म व सामूहिक धर्म यांच्यात त्यांनी सांगड घातली. इथे आगरकरांची आठवण येते. त्यांचा बुद्धिवाद जीवनातील संपूर्ण सत्याचे दर्शन देऊ शकला नाही. तो बुद्धिवाद अपूर्ण दिसतो. म्हणून महाराष्ट्राला तो बुद्धिवाद पचला नाही असे बोलले जाते; त्याचे कारण हेच होय. महर्षींनी बुद्धिवाद व श्रद्धावाद यांचा समन्वय केला. तसेच विज्ञान व धर्म यांचीही सांगड घातली. महर्षींची भागवत धर्माविषयीची भूमिका ज्ञानेश्वराप्रमाणे विश्वात्मक होती. विश्वात्मक भाव किंवा मानवतावाद हाच भागवत धर्माचा आत्मा होय. 'भागवत धर्म म्हणजे विश्वात्मक धर्म' असे महर्षींनी स्पष्ट सांगितले. महर्षींनी धर्मभावनेचा विकास अनुभवला. त्यातून शास्त्रीय शोध घेण्याचा ओझरता प्रयत्न केला आहे. धार्मिक भावना ह्या इतर भावनांहून तत्त्वतः भिन्न आहेत, असे ते समजत नाहीत. वयपरत्वे अंतःकरणाची परिणती होते असे ते म्हणतात. ती शुद्ध, व्यापक व जोरदार असते. ऐहिक रस आणि पारमार्थिक रस त्यांनी एकाच माळेत गोवले आहेत.

महर्षींचा समाजचिंतन व समाजसुधारणाविषयक दृष्टिकोण आगळावेगळा होता. कै. श्री. म. माटे यांनी सामाजिक प्रश्न एकत्र घेऊ नये असे मत मांडले होते. प्रत्येक प्रश्न वेगळा करावा व त्यातून सोडवणूक करावी असे ते सांगत. महर्षी शिंदे म्हणत, कोणतेही प्रश्न सुटे करू नयेत. ते प्रश्न एकाच शरीराची विविध उपांगे समजावीत. महर्षी कर्व्यांनी माटे यांचा दृष्टिकोण स्वीकारला. त्यामुळे स्त्री-सुधारणा, जातिभेद हे प्रश्न वेगळे पडले. म. गांधीजी व महर्षी शिंदे यांच्या दृष्टि-कोणात साम्य आहे. महर्षींनी "कालियामर्दन" हा

लेख लिहिला. तो वाचल्यास 'काळाला' (मृत्यू) जिंकणे असा अर्थ निघतो. स्वतःच्या बळावर समाज-सुधारणा करावी, असे त्यांचे मत होते. महर्षी सतत आशावादी राहिलेले आहेत. ते निराश झालेले दिसत नाहीत. त्यांनी विरोधकांबद्दलही आदर बाळगला. मनाची निर्मळता दिली. आवेग व तळमळ ही महात्मा फुल्यांनंतर महर्षींमध्येच दिसली. केशवचंद्र सेन व महात्मा फुले यांची भेट झाली नाही, म्हणून ते हळहळले. कारण येथे पहिल्याची भाषा दुसऱ्याला समजत नव्हती व दुसऱ्याची कळ पहिल्याच्या अंतःकरणाला झोंबत नव्हती. स्त्री-सुधारणाबाबत महर्षींची भूमिका न्यायमूर्ती रानडे, डॉ. भांडारकर यांच्यापेक्षा वेगळी दिसते. स्त्रियांनी स्वतंत्र व उन्नत व्हावे यासाठी पुरुष नीतिमान व पवित्र व्हावेत, अशी अण्णासाहेबांची धारणा होती. कारण ब्राम्हणेतर वादावर महर्षींनी उपाय सांगितले. ब्राम्हणेतर असा शब्दही वापरू नये असे ते म्हणतात. त्यांनी तसे आचरण केले. ते मराठा राखीव जागेतून निवडणुकीस उभे राहिले नाहीत व त्यांनी पराभव पत्करला. समाजसुधारणांना महर्षींनी आत्मप्रामाण्य मिळवून दिले. श्रद्धा बुद्धीपेक्षा श्रेष्ठ आहे, असे त्यांचे मत होते. बुद्धिवाद न झुगारताही त्यांनी हे मत व्यक्त केले. येशू ख्रिस्त, महात्मा गांधीजी, महर्षी शिंदे यांनी ही पद्धत स्वीकारली होती.

महर्षींनी शिक्षणविचाराच्या संदर्भात काही मूलभूत विचार मांडले. महाविद्यालयीन व्याख्यान पद्धती महर्षींना तितकीशी पसंत नव्हती. कारण त्यात शिक्षकांचा शिष्यांशी असलेला संबंध तुटतो व विद्यार्थी दुरावतात असे ते म्हणतात. त्यातून आध्यात्मिक किंवा भौतिक लाभ घडत नाही, असा ते स्वानुभव सांगतात. महर्षींच्या या शैक्षणिक विचारांना "लौकिक कुटुंबवाद" असे म्हटले आहे. या विचारप्रणालीमागे त्यांचे समाज-परिवर्तनाचे ध्येय उभे आहे. शिक्षणप्रसाराचे साधन त्यांनी तळमळीने व कृतिशीलतेने वापरले. अज्ञानाच्या अंधारात खितपत पडलेल्या गोरगरिबांना शिक्षण देऊन, जातिभेद नष्ट करून, अस्पृश्यांच्या उन्नतीचे कार्य त्यांना करावयाचे होते. मुलामुलींना शिक्षण सक्तीचे असावे हे त्यांनी निर्भिडपणे सांगितले. महर्षींनी आपल्या शैक्षणिक तत्त्वज्ञानात अध्यापनाबरोबर निसर्गाचा सह-वास, अध्यात्मवाद, स्त्री-पुरुषांना शिक्षण व उद्योग (स्वावलंबन) या चतुःसूत्रीचे रसायन तयार केले असे म्हणता येईल. यातूनच उत्तम नागरिक तयार होईल असा त्यांचा विश्वास होता.

महर्षींनी राजकारण-विचार सांगताना म्हटले आहे, धर्म व राजकारण यांत फारकत नको. म. गांधीजींसारखाच हा विचार आहे. महात्मा फुल्यांनंतर शेतकऱ्यांचा विचार करणारे एकटे महर्षी शिंदेच दिसतात. विरोध नष्ट करावा, विरोधक नष्ट करू नयेत ही त्यांची भूमिका मानवतावादी आहे. ती म. गांधीजींच्या विचारांशी मिळतीजुळती आहे. साम्य-वादी मार्ग महर्षींना संपूर्णपणे पसंत नाही. राज्यकार-भाराची सूत्रे जनतेच्या संमतीवर चालवावीत; शेतकरी-कामगार हा स्वराज्याचा खरा आधार आहे असे त्यांचे वैयक्तिक मत होते. महर्षींनी शेतकरी संघटना जागृत केली. त्यांच्या हक्कांची त्यांना जाणीव करून दिली. सत्याग्रह हा शेतकऱ्यांचा 'ईश्वरदत्त अधिकार' आहे असे ते सांगतात. लोकमान्य टिळक 'जन्मसिद्ध हक्क' असा शब्दप्रयोग करतात. पण जन्मसिद्ध हक्क यापेक्षा ईश्वरदत्त अधिकार यामध्ये विश्वात्मकता आहे असे वाटते. महर्षींचे राजकारण व अर्थकारण यांवर म. गांधीजींचा खरा व मोठा प्रभाव होता.

महर्षींनी विपुल लेखन केले. त्यांचे "माझ्या आठवणी व अनुभव" हे आगळेवेगळे आत्मचरित्र आहे. त्यांचे प्रवासवर्णनपर लेख लालित्यपूर्ण भाषेत आहेत व मायभूमीची सतत आठवण करून देणारे आहेत. त्यांनी परदेशातील स्थलवर्णने लिहिली. पण प्रत्येक वेळी त्यांना भारतभूमीची आठवण झालेली आहे. त्यांनी 'रोजनिशी' लिहून ठेवली आहे. त्यांच्या रोज-निशीचे स्वरूप लक्षात घेता महर्षींच्या मनाची आध्यात्मिक ठेवण, व्यापकपणे विचार करणारी जीवन-दृष्टी, तरल संवेदनशीलता, सूक्ष्म सौंदर्यदृष्टी, भाषेच्या सामर्थ्याची यथोचित जाण, इ. वैशिष्ट्यांनी युक्त असणारे महर्षी शिंदे यांच्यासारखे व्यक्तिमत्त्व अप-वादात्मकच म्हणावे लागेल. एका असाधारण आणि प्रगल्भ व्यक्तिमत्त्वाचा प्रत्यय देणारी 'रोजनिशी' महाराष्ट्राच्या सामाजिक, सांस्कृतिक जीवनाच्या दृष्टीनेही महत्त्वाची आहे.

महर्षींचे आत्मचरित्र तर एका श्रेष्ठ पुरुषाचा आत्माविष्कार आहे. सुमारे १९०१ पासून १९३५ सालापर्यंत महाराष्ट्रातील समाजप्रबोधनाचा वैचारिक व प्रामाणिक आढावा महर्षींच्या आत्मचरित्रात येतो.

अनुक्रमणिका

त्यात ऐतिहासिकता आहे. महर्षींचे व्यक्तिमत्त्व, व्यक्तित्वविकास आणि त्यांच्या विधायक व वैचारिक कर्तबगारीचा आलेख त्यांचा आत्मचरित्रात दिसतो.

त्यांच्या काव्यावर संत तुकाराम यांचा प्रभाव आहे. भावनिक तळमळ आहे. त्यांची कविता थोडी असली तरी जीवनाचे भाष्य करणारी आहे. त्यांचा स्त्रीविषयक दृष्टिकोण कसा विकसनशील आहे हे त्यांच्या काव्यात दिसते.

सौजन्य हा साहित्याचा ध्रुवतारा होय, अशी महर्षींची धारणा होती. कलेकरिता कला हे मत त्यांना मान्य नव्हते. विचारांचा सकसपणा त्यांच्या साहित्याचा प्राण आहे. समाजसुधारणेबरोबर समाजक्रांतीची तळमळ त्यांच्या ठिकाणी दिसते. आशयसंपन्नता हा त्यांच्या सर्व साहित्याचा आकर्षक विशेष वाटतो. त्यांच्या सर्व प्रकारच्या लेखनात कलागुणांचा उत्तम आविष्कार होतो. त्यांच्या शैलीचे मनोहारित्व मनाला भुरळ पाडणारे आहे. महर्षींच्या सर्व साहित्याचे प्रयोजन समाजाची सुघटना हे आहे. मानवी मूल्यांची जोपासना हे त्यांच्या एकूण साहित्याचे प्रयोजन दिसते. भावी पिढ्यांना त्यांचे आत्मचरित्र तर दीपस्तंभाप्रमाणे मार्ग दाखवणारे आहे. पाश्चात्त्य संस्कृतीच्या झगमगाटाने दिपून जाऊ नये व आपले स्वत्व विसरू नये ही त्यांची धारणा होती. मात्र त्यांच्यातील प्रेम, सेवाभाव, त्याग असा सगळा चांगुलपणा स्वीकारावा. विभूतिपूजा सोडून विचारशीलतेकडे व कृतिशीलतेकडे वळावे ही त्यांची भूमिका दिसते आणि हे काम राष्ट्रीय सभेने करावे असे त्यांचे मत होते.

महर्षींनी जे लेखन केले, त्यावरून ते श्रेष्ठ शैलीकार ठरतात. महर्षींचा आविष्कार आशयाशी एकजीव आहे. मग अस्पृश्यांसाठी टाहो असो अगर शेतकऱ्यांसाठी आर्त वाणी असो; त्यांनी शब्दप्रभुत्व कमावले होते. त्यांची शैली ही 'आत्मशोध' शैली होती. त्यांनी कुणाची वैयक्तिक निंदा कधी केली नाही. महर्षींच्या शैलीचा विचार करता असे दिसते की, ती शैली केवळ शब्दांनी नटलेली नाही. ती अभिव्यक्ती आशयाशी व विषयाशी एकरूप आहे. केवळ शब्दचमत्कृती नाही तर महर्षींची शैली आशयाबरोबरच जन्माला येते. कृत्रिम व नटवी भाषा नाही. ते शैलीसंपन्न लेखक आहेत. कारण त्यांची भाषा स्पष्ट आहे. तिच्यात अत्यंत प्रांजळपणा आहे. काँग्रेस व इंग्रज सरकार यांच्या चुकांबद्दल ते स्पष्टपणाने, सडेतोडपणे लिहितात. महर्षींचे अंतरंग त्यांच्या भाषेत स्पष्ट होते. शैली म्हणजे माणूस याची प्रचीती त्यांच्या लेखनात येते. जशी व्यक्ती तसे त्यांचे विचार व तशीच त्यांची शैली हे स्वाभाविकपणेच येते. त्यांचे व्यक्तित्व ज्या गुणांनी संपन्न आहे, त्याच गुणांचा आविष्कार त्यांच्या शैलीत होतो. त्यांचे व्यक्तित्व व शैली यांत विसंगती नाही. म्हणून त्यांची शैली ही केवळ मंत्र नाही, तर आंतरिक उमाळा तेथे आहे. निर्मत्सरी शैली आहे. अन्यायाचा प्रतिकार, सत्याची प्रीती व नव्याची आवड यांचा आविष्कार त्यांच्या शैलीतून होतो. चिंतनशीलतेमधून त्यांचे सर्व लेखन अवतरते. महर्षी शिंदे यांची भाषाशैली म्हणजे त्यांच्या "व्यक्तिमत्त्वाचा आलेख" म्हटल्यास ते वावगे होणार नाही. भाषेचा प्रवाहीपणा, जोरकसपणा, नेमकेपणा त्यात व्यक्त होतो. त्यांची ही शब्दसाधना अपूर्व आहे. त्यांच्या लेखणीत अंतरीचा जिव्हाळा म्हणजे 'अंतरीचे धावे स्वभावे बाहेरी' व प्रतिभावंताची साधना यांचा सुंदर मिलाफ आहे.

महर्षींच्या सर्व चळवळींचे अधिष्ठान धर्म हे होते. धर्मकार्याला नवचैतन्य देण्यासाठी व आत्मप्रामाण्यवाद देण्यासाठी महर्षी उदयाला आले असे म्हणावे लागेल. सामाजिक व राजकीय सुधारणा परस्परपूरक आहेत व काँग्रेस खेड्यात नेण्यासाठी महर्षींना जे व्यक्तिमत्त्व हवे होते, ते त्यांना जन्मजात लाभले होते. त्यांनी स्त्रीसुधारणांची व्याप्ती वाढविली. अस्पृश्यता-निवारणाचा प्रश्न त्यांनी राष्ट्रीय पातळीवर नेला व 'एकषष्ठांश भारत हा अस्पृश्य आहे' असे सांगणारे ते पहिले संशोधक होत. महर्षी म्हणजे सतत झुंजणारा आत्मा होता.

महर्षी खरोखर सेवा आणि सामाजिक उपयोगिता यांनी पूर्ण भरलेले जीवन जगले. समन्वयवादी राजकारणी, तळमळीचे समाजसुधारक, तत्त्वचिंतक व मार्गदर्शक, सुबोध मराठी लिहिणारे, प्रार्थना समाजाचे निष्ठावान प्रचारक, आजन्म सखोल अभ्यासक, संशोधक, धर्मशील व तळमळीचे अध्यात्मवादी असे त्यांच्या जीवनाचे विविध पैलू होते. प्रार्थनेच्या उपयुक्ततेवर त्यांचा विश्वास होता. कार्लाइलने म्हटले आहे की, ज्याला आपले जीवनकार्य सापडले तो खरा भाग्यवान, धन्य होय. त्याला दुसरे कोणतेही वरदान मागण्याचे कारण नाही. महर्षींना आपले जीवितकार्य सापडले होते

(१९०५). त्यामुळे त्यांनी दुसऱ्या कोणत्याही भाग्याची अपेक्षा केली नाही. त्यांची कार्यनिष्ठा बलवत्तर व तळमळीची होती. त्यांनी म्हटलेच आहे की, मला आणखी पुनर्जन्म मिळाल्यास तो अस्पृश्यतेच्या संशोधनात व सेवाशुश्रूतेत खर्च करीन.

आपल्या आयुष्यात कार्याला यश मिळेल की नाही याची चिंता महर्षींनी बाळगली नाही. कार्याला निष्ठावान माणसे हवीत व ती मिळाली नाहीत म्हणून त्यांना दुःख होत असे. लोकांच्या टीकेचा पारा कितीही वर चढला तरी लोकोत्तर सुधारक आपल्या समाजसेवेच्या मार्गापासून कधीही ढळत नाही; तसे महर्षी होते. त्यांची निष्ठा व उत्साह शेवटपर्यंत कायम होता. सामाजिक व आर्थिक समतेचे त्यांनी आवाहन केले. त्यासाठी समाजाच्या अंतरात्म्याला सतत जागृत ठेवले. लोकशिक्षण व लोकजागृती हाच त्यांचा संदेश आहे.

महर्षींचे जीवन सामाजिक सुधारणांसाठी वाहिलेले आधुनिक ऋषीचे जीवन होते. त्यांची जीवनगाथा आकर्षक व प्रेरणा देणारी आहे. त्यांच्या आत्मचरित्रात प्रत्येक पानातून त्यांना प्रिय वाटणाऱ्या कार्याची त्यांनी अत्यंत तळमळीने साधना केली असे दिसते. धर्मसिद्धीच्या बाबतीत ते कधीही नाउमेद झाले नाहीत. न भिता, न घाबरता पूर्ण निर्धाराने आपल्या ध्येयाच्या दिशेने मार्गक्रमण करीत राहिले. जमखंडीहून ते पुण्याला आले व शिक्षण घेण्याची त्यांनी धडपड केली. आर्थिक परिस्थिती चांगली नसतानाही त्यांनी अनेक अडचणींना शांतपणे व धीराने तोंड दिले. शिक्षण हे मानवी संस्कृतीच्या संवर्धनाचे अत्यंत प्रभावी साधन आहे, हे महर्षींनी ओळखले होते. सामाजिक मूल्यांबाबतचा विवेक निर्माण करण्यासाठी आणि सर्वत्र पसरविण्यासाठी लोकशाहीच्या शस्त्रागारातील शिक्षण हे मुख्य शस्त्र आहे, याची महर्षींनी मनाशी खूणगाठ बांधली होती. सामाजिक सुधारणांना विरोध होतो, तो रूढीमुळे व अज्ञानामुळे. जनता अज्ञानी राहील व स्त्रियांची स्थिती कशी असेल यावर सामाजिक प्रगती अवलंबून आहे, हे महर्षींनी हेरले होते.

सामाजिक सुधारणांचा पुरस्कार करणारे, वैयक्तिक जीवनात व सामाजिक जीवनात तत्त्वानुसार वागत नाहीत, तोपर्यंत सामाजिक सुधारणा होणार नाहीत, असे त्यांचे ठाम मत होते. (उदा., म. फुले प्रथम आचरण करीत. महर्षींची बहीण जनाक्का हिचे जीवन तर 'मुका त्याग' होता. महर्षी कर्व्यांनी विधवेशी लग्न केले. मात्र न्या. मू. रानडे यांनी दुसऱ्यांदा प्रौढ वयात कुमारिकेशी विवाह केला.) महर्षींनी अस्पृश्यता-निवारण व स्त्री-शिक्षण यांत यश मिळविले. त्यामागे त्यांचे खडतर प्रयास होते. सनातन्यांच्या आक्रमक पावित्र्याला तोंड दिले. लोक त्यांना 'महार–मराठा' म्हणत. तरीही हे अपशब्द सोसून ते नम्र राहिले. कधीही गर्व केला नाही. लोकांचा विरोध अज्ञानाने होतो. शिक्षणप्रसार झाल्यास विवेकभावना विकसित होऊन समाजसुधारकांबरोबर लोक येतील, याची त्यांना जाणीव होती. त्यांच्या विवेचनात ऋषितुल्य भावनाच व्यक्त होते. सामाजिक सुधारणेचा योग्य रीतीने प्रचार व पुरस्कार केला तर अमलबजावणी करणे सोपे जाईल असे त्यांना वाटत होते.

'भारतीय निराश्रित साह्यकारी मंडळी' या संस्थेमार्फत त्यांनी अनेक योजना आखल्या व त्या राबविल्या. यात त्यांनी सतत सामाजिक समतेचे ध्येय डोळ्यांपुढे ठेवले. जातिविषयक विषमतेचे संपूर्ण उच्चाटन केल्याशिवाय देशात सामाजिक समता स्थापणे शक्य नाही, हे महर्षींनी केव्हाच ओळखले होते. म्हणून तर उतारवयातही त्यांनी हे कार्य सोडलेले नाही. शारीरिक दुर्बलता असतानाही त्यांनी म. गांधीजींच्या सत्याग्रहात भाग घेतला. सहा महिन्यांचा तुरुंगवास सोसला. रूढी, अज्ञान यांवर कायद्याने हल्ला करता येईल, पण त्यांचे संपूर्ण उच्चाटन कायद्याने होऊ शकत नाही, अशी त्यांची धारणा होती. अज्ञान, रूढी यांच्या विरुद्धच्या मोहिमेत सात्त्विक आणि जागृत लोकमताने आपली न्याय्य भूमिका पार पाडली पाहिजे असे त्यांना वाटे. येथेच समाजसुधारकांनी लोकमताचे नेतृत्व केले पाहिजे. आपले विचार, आकांक्षा आणि प्रयत्न यांपासून सामाजिक समता, ऐक्य आणि बंधुभाव यांची हकालपट्टी होता कामा नये, असे त्यांचे मत होते. 'सर्वभूत हितवाद' हे महर्षींचे ध्येय होते. 'दूरवर अंधुक काय दिसते हे पाहण्यापेक्षा हाताशी स्पष्टपणे जे कार्य आहे, ते करणे हे आपले कर्तव्य आहे' असे कार्लाइल म्हणतो. यातील सत्यच महर्षी शिंदे यांच्या जीवनात सिद्ध होते. त्यांनी चिकाटी ठेवली व समर्पित भावनेने समाजकार्य केले. कार्य, सतत कार्य हा अत्यंत प्रभावी शब्द आहे. शब्द लहानसा असेल, पण तुम्ही आपल्या हृदयावर कोरून ठेवला पाहिजे. मग त्याचे महत्त्वाचे दूरगामी

परिणाम होण्याची शक्यता असते. महर्षींनी अस्पृश्योद्धाराचे कार्य (१९०६) सुरू केले. प्रार्थना समाजाचे प्रचारक म्हणून कार्य सुरू केले. तेव्हा त्यांनी 'अस्पृश्यता-निवारण कार्य' हा शब्द लाल रंगात आपल्या हृदयावर कोरून ठेवला आणि त्या शब्दावरील आपली श्रद्धा कधीही ढळू दिली नाही. हा त्यांच्या जीवनाचा पैलू अखंड प्रेरणादायी ठरला आहे. पुरुषार्थी प्रयत्नाने संशोधनाचे काम चालू ठेवले. 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' हा ग्रंथ त्याचे उत्तम उदाहरण आहे. महर्षींनी आपल्या कार्यात शरीर व आत्मा पूर्णपणे झोकून दिले. त्यांना स्वतःच्या हिताचा विसर पडला. पोकळ डौल आणि निराशा यांच्या लहानशा स्वार्थी गर्तेतून स्वतःला वर काढले. महर्षी सामाजिक जीवनाच्या प्रवाहापासून दूर गेलेच नाहीत. ते सतत सक्रिय, प्रागतिक मानवतावादी राहिले. बुद्धिप्रामाण्यवादी या नात्याने हिंदू सामाजिक रूढी, परंपरा, पद्धती यांच्यात परिवर्तन हवे, या मताचा पुरस्कार केला. विरोधकांना समजाविले. समन्वयवादी धोरण ठेवून सगळ्या कार्याला मानवतावादाची धार्मिक बैठक दिली.

महर्षींच्या अंगी जन्मजात गुणवैभव होते. निर्लोभी अंतःकरणाने व अत्यंत तळमळीने त्यांनी अस्पृश्यता-निवारण कार्यास स्वतःचे जीवन कुटुंबासहित वाहिले. बालपणात सुख व नंतर तरुणपण भोगून समाजसेवेला वाहिलेले जीवन लोकांना आकर्षित करू शकत नाही. पण तरुणपण आहे, शिक्षण घेतले आहे, ताकद आहे, संसारसुखे दिसताहेत असे मनोहर दृश्य समोर असताना तो मोह बाजूला सारून धर्मकार्यास व समाजकार्यास वाहून घेणे, संकटे सोसणे हे महर्षींचे विशेष दिसतात. ऑक्सफर्ड येथे जाणे, नोकरी न करणे, एल. एल. बी. सोडून देणे, कुटुंबाकडे व ऐहिक सुखाकडे पाठ फिरविणे इ. उदाहरणे सांगता येतील. महर्षींनी निंदा सोसली. त्यांनी सर्व जीवन अस्पृश्योद्धारासाठी झोकून दिले व शिव्याशाप, निंदा मनोभूमीत पुरून टाकली. संकटे सोसण्यातच आनंद मानला. त्यासाठी अथक परिश्रम केले. ते प्रार्थना समाजाचे आचार्य झाले. माणूस कोणत्या बुद्धीने आपल्या उद्दिष्टांसाठी झटत राहतो, त्यावरून त्याची किंमत ठरते. महर्षी स्वभावाने जात्याच सौम्य, शांत, धीरोदात्त, सर्वधर्मसमन्वयवादी असल्यामुळे त्यांनी हाती घेतलेले काम यशस्वीपणे पार पाडण्याकडेच त्यांची प्रवृत्ती असे. ते नुसतेच राजकारणी नव्हते तर संस्थांची नवनिर्मिती व सेवेद्वारे आदर्श निर्माण करणारे सच्चे समाजसुधारक होते. त्यांचे क्रियाशील व विशाल मन त्यामागे होते. ते निर्भिड होते. मानवी ऐक्य व्हावे यासाठी त्यांची धडपड होती. प्रतिपक्षी किंवा स्वार्थांध लोकांबद्दलही ते सहानुभूतीने, सहिष्णुतेने बोलत. त्यांना दांभिकतेचा कमालीचा तिरस्कार वाटे.

महर्षी पहिल्या दर्जाचे ईश्वरभक्त होते. धंदेवाईक राजकारणी लोकहितापेक्षा स्वार्थाकडे जास्त लक्ष देतात असे अब्राहम लिंकन म्हणे. तसे ते राजकारणी नव्हते, हा त्यांचा मोठेपणाच होता. 'बहुजन पक्ष' हा क्रांतिकारक जाहीरनामा त्यांनी काढला.

महर्षी विद्याव्यासंगी व संशोधक होते. विद्वत्ता त्यांच्या रोमरोमांत भरलेली होती. त्यांचा मोठेपणा त्यांच्या काळातील किंवा आजच्या काळातील कसोटी लावली तरी अबाधित राहणार आहे. त्यांची भूमिका समाजसुधारकाची होती. ध्येयदृष्टी व धैर्यशीलता हे गुण त्यांच्याकडे यासाठी होते. ते द्रष्टे होते. ज्या काळात त्यांनी अस्पृश्योद्धाराचे काम आरंभिले किंवा शेतकरी चळवळ उभारली त्या काळातील समाज-सुधारणा लक्षात घेता त्यांचे धैर्य पाहून आपण स्तिमित होतो. आपल्या ध्येयपूर्तीसाठी त्यांनी आपला आशावाद नव्या तत्त्वावर उभारला. उदा., प्रार्थना समाज व डी. सी. मिशन द्वारा शिक्षणप्रसार, टपालाने शिक्षण इ. योजना त्यांनी राबविल्या. हिंदू समाजव्यवस्थेतील दारुण दोष त्यांनी ओळखले. प्रार्थना समाजाचे कार्य किंवा महार वस्तीत जाऊन राहून कार्य करणे अशा कृतीला समाज विरोध करील, नाना प्रकारे छळ करील, याची त्यांना जाणीव होती. तरीही त्यांनी आपले समाजकार्य चालू ठेवले. हा अचल धैर्याचा पुरावा आहे. समाजाकडून होणाऱ्या छळाचे स्वरूप तुरुंगातील छळाहून अधिक तीव्र व व्यापक असते. म. गांधीजींच्या चळवळीत ते तुरुंगात गेले होतेच (१८ मे १९३० रोजी अटक व १४ ऑक्टोबर १९३० रोजी सुटका झाली.). समाज-सुधारकाला निंदा, अवहेलना, धिक्कार, उपेक्षा व छळ या प्रकारचे धनी व्हावे लागते. त्यासाठी लागणारे धैर्य राजकारणानिमित्त तुरुंगात जाणाऱ्या धैर्यापेक्षा कणखर असावे लागते. महर्षींचे धैर्य असे उच्च कोटीचे होते. हिंदू समाजरचनेतील दोष काढून नैतिक उंची त्यांना वाढवायाची होती. प्रार्थना समाज हे माध्यम त्यांनी घेतले होते. डी. सी. मिशन तर त्यांचे 'मोठे लेकरू' होते!

अनुक्रमणिका

महर्षींचे व्यक्तिमत्त्व अहंकाररहित व विनयाने नटलेले होते. अनेकजण त्यांच्याकडे आदराने पाहत. त्यांच्या कानांना आपली स्तुती आवडत नसे. सत्कार वगैरे घेतले तरी ते मिंधे नसत. ते वास्तववादी होते. त्यांनी स्वतःचा उदो उदो करून घेतला नाही. महर्षी प्रामुख्याने समाजसुधारक होते. राजा राममोहन राय, महात्मा फुले, केशवचंद्र सेन यांना त्यांनी गुरुस्थानी मानले. राजर्षी श्री छत्रपती शाहू महाराज तर अण्णासाहेबांना आपले 'पितर'च म्हणत असत.

प्रेमळ वृत्ती, विनय, मधुर वाणी, स्वभावतःच समाजकल्याण व्हावे असे चिंतणारी बुद्धी, साधुत्वाचे शील अशा निर्मलत्वाने ते वावरले. ते सज्जनातील अत्युच्च कोटीचे संत होते. कारण त्यांचा पिंड आध्यात्मिक व प्रपंच हेच धर्मसाधन मानणारा होता. स्वर्ग, मृत्यू व पाताळ हे निरनिराळे नाहीत असे ते मानणारे होते. कमीजास्त प्रमाणात ते त्रिकालाबाधीत मानावेत असे विचार त्यांनी सांगितले. तेथे समतोलपणा होता. महर्षींची परोपकारपरायणता सर्वव्यापी होती. ते एक असामान्य व लोकोत्तर समाजसेवक होते. 'आधी केले नि मग सांगितले' असा त्यांचा बाणा होता. समृद्धीने सत्पुरुषाच्या स्वभावात विनयच प्रबळ होतो, हे सुभाषित त्यांच्या बाबतीत खरे होते. हिमालयाच्या शिखराला ज्याप्रमाणे मेघमंडलाची, त्याच्या गडगडाटांची, सावलीची बाधा होत नाही, त्याप्रमाणे अशुद्ध विकाराच्या खळबळीचा व मलिनतेचा स्पर्श महर्षींच्या 'सहनसिद्ध' स्वभावाला मुळीच होत नसे. समाजसेवेच्या कार्यामध्ये अग्रेसरत्व पत्करणाऱ्या माणसाला अनंत दुःसह यातना भोगाव्या लागतात. त्या यातनांमुळे किंवा दोष नसतानाही होणाऱ्या निंदेमुळे ती व्यक्ती गडबडली किंवा कचरली तर तिच्या हातून नियोजित समाजसुधारणेचे कार्य आस्थेने घडेनासे होते. महर्षींनी छळ सहन करून आत्मसंयमनाच्या गुणाला अधिक बळकटी आणली व क्षमाशीलता वाढविली. प्रार्थना समाजाचे त्यांचे ट्रस्टीपद अन्यायाने रद्द केले. कोर्टकचेऱ्या झाल्या, महर्षींना न्याय मिळाला, पण त्यांना त्याबद्दल दुःखही झाले. तरी ते निराश झाले नाहीत. पण निष्ठावान माणसे कार्याला मिळत नाहीत, ही त्यांची खंत होती.

त्यांच्या ठिकाणी जन्मजात काही गुण होते. त्या नैसर्गिक गुणांवर वाचन, मनन, चिंतन, निरीक्षण या श्रमांचे संस्कार झाले. कॉलेजमधील वाचन, प्रार्थना समाजात जाणे, ना. गोखले यांचे भाषण ऐकण्यासाठी ते उन्हात शिजत व पावसात भिजत जात. काही महत्त्वाच्या वाचलेल्या पुस्तकांचे डायरीत टीपण ठेवणे, या सवयीमुळे त्यांच्या गुणांची तेजस्विता व कार्यक्षमता उमलली. ते आत्मचरित्रात नम्रतेने सांगतात– "मी तसा सामान्यच. पण अभ्यासाचे श्रम मात्र मला जाणवले नाहीत." कॉलेजच्या विद्यार्थिदशेतच त्यांनी जीवनध्येय ठरविले. ते ऐहिक संपत्तीच्या मागे न लागता धर्माच्या अभ्यासाकडे वळलेले दिसतात.

महर्षींचे लेखन म्हणजे मुद्देसूद व बिनचूक तर्कपद्धती होती. तसेच विषयाला अनुसरून गोळा केलेली माहिती, आकडे यांचा योग्य उपयोग करण्याची हातोटी उत्तम होती. विरोध दर्शविण्यात स्पष्टवक्तेपणा, वागणुकीत सौजन्य, मनमोकळेपणा, सरळ वृत्ती, मनाची प्रगल्भता, निष्कपटीपणा, संयम, धैर्यशीलता, सहिष्णुता, सत्यान्वेषणाची वृत्ती, साधी राहणी व उच्च विचारसरणी, त्याग हे गुण त्यांच्याकडे अपूर्व होते. महर्षींचे सर्व जीवन सेवामय होते. साक्षात 'धर्ममूर्ती' असा त्यांचा उल्लेख ना. स. शेंडे करतात. ते धर्मनिष्ठ 'धर्मात्मा' होते. त्यांची कोणत्याही धर्मावर अंधश्रद्धा नव्हती. पददलितांचा उद्धार ही त्यांची तळमळ होती. समाज त्यांचे आद्य दैवत होते. सुरुवातीला मिल वगैरेंचे विचार वाचून ते अज्ञेयवादी बनले. पण नंतर विचारसरणीत बदल झाला व ते 'एकेश्वरवादी' बनले. प्रार्थना समाजाचे अनुयायी झाले व नंतर प्रचारक, आचार्य झाले. परमेश्वर म्हणजे प्रेम, प्रेम हेच जीवन आणि संसार हेच धर्मसाधन या विचारांप्रत ते आले.

चातुर्वर्ण्य, जाती यांनी तळागाळातील घटकांना शिक्षणाची संधीच दिली नाही. त्यामुळे भाषाक्षमता वाढली नाही. भाषेवाचून शिक्षण नाही. शिक्षणावाचून प्रगती नाही. समाजाचा हा भाग जड अवस्थेतच होता. प्रबोधन कसे करायचे ? म्हणून महर्षींनी त्यांच्याशी जवळीक साधली, त्यांच्यात आत्मविश्वास निर्माण केला.

म. गांधींचा त्यांच्यावर प्रभाव पडला होता. डी. सी. मिशनचे कार्य रचनात्मक आहे. त्यातून माणसामाणसांतील संबंध बदलतील, अंतःकरणे एक होतील, विचार–आचारांची देवाणघेवाण होईल हा म. गांधींचा विचार महर्षींना पटला. नवे मूल्य, शरीरश्रम, निर्भयता, स्वदेशी, सर्वधर्मसमभाव, स्पर्शभावना

नष्ट करणे इत्यादी. म. गांधीजींच्या व्रतांची महर्षींनी कृतीने जोपासना केली. उदा., प्रार्थना समाजाचे कार्य, कुटुंबासह महार वस्तीत जाऊन राहणे, शिक्षणात स्त्रियांचा सहभाग इ. बाबत ' बोले तैसा चाले ' याचे मूर्तिमंत उदाहरण म्हणजे महर्षी ! अनासक्त असे ते योगी होते. आत्मविश्वासाचे वातावरण त्यांनी निर्माण केले. विवेक जागा ठेवला.

महर्षी गोरगरीब, पददलितांचे खरेखुरे समाजसेवक बनले. ते अपयशाने खचले नाहीत व मानापानाने हुरळून गेले नाहीत. कर्मयोग्याप्रमाणे जीवनाच्या अखेरी-पर्यंत ते कार्य करीत राहिले. म्हणूनच तो ' योगी पावन मनाचा ' असे डॉ. ह. कि. तोडमल यांनी म्हटले आहे. महर्षी म्हणजे सत्य, धीरगंभीरतेची मूर्तीच होती. महर्षींची सत्यावर दृढ निष्ठा होती. नीतितत्त्वांचा आदर, मानवता, प्रेम, ध्येयासाठी सर्वस्व अर्पण करण्याची जिद्द या गोष्टी तरुणपणातच आत्मसात केल्या होत्या. जनतेचा खरा सेवक कसा असावा, याचे ते मूर्तिमंत प्रतीक होते.

अंतःकरणाचा जिव्हाळा, हेतूचा शुद्धपणा आणि अकृत्रिम प्रेम हे अण्णासाहेबांच्या सामाजिक सुधारणांचे सूत्र होते. त्यांचा सामाजिक सुधारणांचा व्याप वाढत होता. पण अंतःकरण शुद्ध नसेल तर समाजाचाही विकास होणे शक्य नाही. सुधारणांसाठी करुणा आवश्यक आहे, पण जोडीला तत्त्वज्ञान व समाजशास्त्र यांचीही आवश्यकता आहे, असे महर्षींचे मत होते. महाराष्ट्रीय विद्वान घरात बसून समाजशास्त्र लिहितो, म्हणून अस्सल समाजशास्त्र निर्माण होत नाही, याची महर्षींना खंत वाटत होती. नुसती संमेलने व परिषदा यांचा कटकडाट होतो, प्रत्यक्ष कार्याचा पाऊस पडत नाही. खऱ्या सुधारकाने आपल्या बळावर सुधारणांचे व्रत अंगीकारले तर तो काळावरही मात करू शकतो, असा महर्षींना विश्वास वाटत असे.

हिंदू विवाहित स्त्री घरात राहत नसून ती तुरुंगातच असते, असा महर्षींचा अनुभव आहे. स्त्री-पुरुष भेद मानणे योग्य नाही, फक्त प्रत्येकाचे कार्य वेगळे आहे, म्हणून स्त्रीला पुरुषापेक्षा कमी लेखू नये, असे महर्षींचे स्पष्ट मत होते. पुरुषांच्या कर्तृत्वाचा आधार स्त्रियाच होत, हे त्यांनी जिजामातेच्या उदाहरणाने सांगितले आहे. पण भारतात अजून ही दृष्टी पुरुषाला आलेली नाही, म्हणून स्त्रियांचा व्यक्तिमत्त्वविकास झालेला नाही.

धर्मपुनर्घटनेचे तत्त्वज्ञान प्रागतिकांनी व महर्षींनी सांगितले. मात्र प्रार्थना समाजात ते तत्त्वज्ञान बंदिस्त राहिले. महर्षींनी ही बंदिशी मोडून काढली. त्यांनी खेड्यापाड्यांत तो आवाज नेला. इतर प्रागतिकांनी समाजसुधारणा हा फावल्या वेळेचा उद्योग बनविला होता, तर महर्षींनी आपल्या सर्वस्वाची आहुती त्यात दिली होती. इतर प्रार्थना समाजी लोक धर्माचा अर्थ लावीत बसले. महर्षी मात्र धर्माचे आचरण जगत होते. प्रार्थना समाजाचे काही सुधारणावादी शास्त्रप्रामाण्यात अडकले होते. अशा वेळी महर्षींनी अनेक चळवळी केल्या. कर्व्यांसारखे सुधारकही म्हणत होते, ब्राह्मणेतरांच्या मुलींना शाळेत घेण्याचा काळ आलेला नाही. अशा परिस्थितीत महर्षींनी मुरळीविरुद्ध चळवळ, स्त्री-शिक्षण इ. कार्यांत सक्रिय भाग घेतला. महात्मा फुल्यांनंतर महर्षींइतका पुरोगामी कर्तबगार सुधारक झाला नाही असे दिसते.

प्रार्थना समाज हा नवा भागवत धर्म आहे असे सांगितले जात असे. न्या. मू. रानडे, डॉ. भांडारकरही त्यात होते. तरीही प्रार्थना समाज महाराष्ट्रात अप्रिय का झाला ? असा प्रश्न समोर येतो.

१) मूर्तिपूजा हे हिंदू धर्माचे महत्त्वाचे लक्षण समजले जाते. ते प्रार्थना समाजात नव्हते.

२) प्रार्थना समाज हा नवा भागवत धर्म असेल तर जुना भागवत धर्म सोडून या नव्या भागवत धर्मात कशासाठी जायचे ?

३) प्रार्थना समाजात एकनाथ, तुकाराम यांचेच अभंग होत, भजने होत. हे सारे जुन्या भागवतात होतेच. मग हा नवा भागवत धर्म स्वीकारण्याऐवजी तुकोबांचे अभंग म्हणत म्हणत दिंडीबरोबर जाण्यास काय हरकत होती ? या विचारांनी सामान्य माणूस प्रार्थना समाजा-पासून दूर राहिला.

४) प्रार्थना समाजाच्या व्यासपीठावर हा नवा भागवत धर्म सांगितला जाई, पण प्रत्यक्ष त्यांच्या घरी उपचार होत नसे. म्हणजे दिखाऊ आचार दिसत. त्यामुळे प्रार्थना समाजाबद्दल अप्रीती निर्माण झाली.

५) लोकमान्य टिळकांनी स्वराज्याची हाक दिली. ह्या स्वराज्य चळवळीकडे सामान्य माणूस आकर्षित झाला. प्रार्थना समाज, थिऑसॉफिकल सोसायटी, सामाजिक समता परिषद इ. चे काय झाले हे इतिहास

अनुक्रमणिका

सांगतोच आहे. स्वराज्यावाचून इतर चळवळी फिक्या पडल्या.

६) प्रार्थना समाजवादी व्यवहारात रूढ धर्माची तत्त्वे पाळीत असत. आचरणाशिवाय विचार अर्थशून्य होत. महाराष्ट्रात प्रार्थना समाज पराभूत झाला असे दिसते.

७) त्या काळात सामाजिक सुधारणा आणि राजकीय चळवळ यांमधून विस्तव जात नसे. अशा काळात या दोन्ही गोष्टी एकरूप आहेत, हे विचाराने आणि कर्तृत्वाने सिद्ध करणारे महर्षी शिंदे 'एकमेवाद्वितीय' होत. ज्या सुधारणा वैचारिक चौकटीत गुंतल्या त्यांना महर्षींनी कार्यान्वित केले. स्त्रियांचे मोर्चे काढले. दारुबंदी मोहिमेचा प्रचार केला. प्रागतिक सुधारक दलितांबद्दल जिव्हाळा दाखवीत, पण मुरळींची समस्या महर्षींनीच हाती घेतली. महर्षींनी राष्ट्रीय एकात्मतेची भावना जोपासली.

८) बहुजन समाजाला स्वराज्य चळवळीत सामील करण्याचे श्रेय महर्षींकडेच द्यावे लागते.

९) 'एकषष्ठांश भारत अस्पृश्य' हा महर्षींचा सिद्धान्त अस्पृश्यतानिवारणाच्या सर्व चळवळींचा पाया ठरला. राष्ट्रीय ऐक्य निर्माण करावे व भारताची शकले होणार नाहीत याची दखल घ्यावी असे महर्षींचे मत होते. इतिहासात महर्षींचा 'राष्ट्र जागविणारा व वाचविणारा महर्षी' असा उल्लेख करावा लागेल.

महर्षींनी महाराष्ट्राला पुढील तीन गोष्टी दिल्या– १) सुधारणेचा अर्थ, २) सामान्य माणसातील कर्तबगारीची जाणीव, ३) आत्ममान्यता. समाजसुधारणा म्हणजे 'व्यक्तित्वविकास' होय असा बहुमोल अर्थ महर्षींनी दिला. समाजसुधारणेचे तत्त्वज्ञान परिस्थिती-सापेक्ष असते. उदा., ब्राह्मणेतर स्त्रियांना शाळेत घेण्याचा हा काळ नाही, असे महर्षी कर्वे यांनी दिलेले उत्तर काय दर्शविते ? तर अस्पृश्यतानिवारणाचा प्रश्न इतर सामाजिक सुधारणांहून वेगळा काढावा, असे कै. श्री. म. माटे यांचे मत होते. महर्षींना हे मत मान्य नव्हते.

क्रांतीसाठी अवतारी पुरुषाची आवश्यकता नाही. व्यक्तित्वविकासाच्या आधारावर सामान्य माणूस क्रांती घडवून आणू शकतो, असे महर्षींचे स्पष्ट मत होते. महर्षींनी ही तेजाची, आत्मविश्वासाची शिकवण महाराष्ट्राला दिली. ते एक चिरंतन स्वरूपाचे अमृत-तत्त्व होय. 'आत्मनिर्धारी राहा' असे महर्षी सांगत.

महर्षींचे समाजसेवेचे खास तत्त्वज्ञान आहे. त्याला 'मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशात' (खंड ३) स्थान मिळाले आहे, समाजाच्या सर्वांगीण प्रगतीसाठी धार्मिक पुनरुत्थानाची आवश्यकता आहे, अशी महर्षींची मनोमन श्रद्धा होती. म्हणून साहजिकच ब्राह्म समाजाचे व प्रार्थना समाजाचे तत्त्वज्ञान व कार्यपद्धती त्यांना अधिक जवळची वाटली. 'मानवाची सेवा हीच ईश्वरोपासना' अशी त्यांची धारणा होती. जहाल राष्ट्रवाद आणि सर्वांगीण सुधारणावाद यांकडे त्यांचा ओढा होता. दलित चळवळीत त्यांनी राष्ट्रीय वृत्तीची जोपासना केली. युनिटेरियन धर्मग्रंथांचा अभ्यास, ब्राह्म व प्रार्थना समाजातील प्रचारकार्य, सामाजिक व राजकीय चळवळींतील प्रत्यक्ष अनुभव यांमधून महर्षींचा जीवनविषयक दृष्टिकोण घडला आहे. एकेश्वरी पंथातील प्रगतिशील धर्मविचार महर्षींनी आत्मसात केले. वारकरी संप्रदायाप्रमाणे भक्ती, नीती, प्रेम, सदाचार हीच आत्म्याच्या उन्नतीची साधने होत, असे ते म्हणत मात्र सृष्टीची उत्पत्ती, मनुष्य-जातीची निर्मिती, ईश्वर व सृष्टी, जड-चैतन्य यांचा परस्परसंबंध या गोष्टी अचिंत्य व तर्कातीत आहेत असे त्यांचे म्हणणे होते. प्रार्थना समाजाच्या उदार धर्मतत्त्वांचा महर्षींनी आजन्म पुरस्कार केला. त्यांची भूमिका धर्मप्रचारकाची व समाजसेवकाची आहे; तत्त्ववेत्त्याची त्यांची भूमिका नाही. सामाजिक समता व न्याय यांच्या प्रस्थापनेचा त्यांनी ध्यास घेतला होता. समाजात जन्मसिद्ध भेदभावाला स्थान नाही, अशी त्यांची धारणा होती उदारमतवादी संस्कारामुळे राष्ट्रीय एकात्मता व सामाजिक स्थैर्य यांचे महत्त्व त्यांना कळले होते. प्रेम व सेवा यांद्वारेच समाजपरिवर्तन होईल, याची त्यांना खात्री पटली होती. ब्राह्मणेतरांच्या व अस्पृश्यांच्या न्याय्य हक्कांची वरिष्ठ वर्णांना जाणीव करून दिली. दलितांच्या देशप्रेमाला आवाहन केले आणि राष्ट्रीय चळवळीतील एकजूट कायम ठेवण्याची त्यांनी अहर्निश खटपट केली. महर्षींची महाराष्ट्राला ही मोठी देणगी आहे.

म्हणूनच महर्षी शिंदे यांचे चरित्र हे आजच्या गोंधळलेल्या तरुणांना दीपस्तंभ वाटेल यात शंका नाही.



अनुक्रमणिका

व्यंजनेचे तर्कशास्त्र आणि रसाळ

कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर

नाट्यशास्त्रकार भरताचा (इ. स. पूर्व २००... इ. स. २००) रससिद्धान्त म्हणजे भारतीय साहित्य-विचाराचा कळस आहे असे मानल्यास आनंदवर्धनाचा (इ. स. ८४०–८७०) ध्वनिसिद्धान्त हा त्या विचाराचा पाया ठरतो मंदिराच्या रचनेत पाया प्रथम, शिखर नंतर, असा क्रम असतो. पण साहित्यविचाराच्या उक्त परंपरेत ' आधी कळस मग पाया ' असे चित्र दिसते. वैचारिक इतिहासात प्रायः असेच घडते; कारण कळस हा अनायास दृष्टीला पडणारा मंदिराचा अवयव असतो. पाया हा दृष्टिगोचर असतच नाही, तो तर्काने समजून घ्यावा लागतो; त्यामुळे त्याच्या आकलनाला वेळ लागतो. सर्वसाधारण मंदिराच्या दाखल्याने निर्माण होणारी ही विसंगती वेरुळच्या किंवा अन्य एखाद्या लेणीतले मंदिर डोळ्यांपुढे आणले की दूर होते : अशा मंदिरात खोदकाम वरून खाली अशा दिशेने होत असल्याने मंदिराचा कळसच पायाच्या आधी घडत असतो.

' रसाशिवाय नाट्य नाही ' असे भरताने स्वच्छ सांगितले. नाटकाचा (व्यापक संज्ञा योजायची झाल्यास, ' रूपका'चा) विस्तार लक्षात घेता हे शक्य आणि आवश्यक म्हणता येईल. रूपकभिन्न साहित्यात ज्या प्रबंधात्मक–विस्तृत–रचना (महाकाव्य इत्यादी) आहेत त्यांनाही हे तत्त्व उपपन्न होईल. पण मुक्तकांसारख्या (मुक्तक = सुटी, एकपद्यात्मक रचना) लघुकाय रचनांत रसविकासाला अवसर असतोच असे नाही, आणि रसविकास करण्याचा कवीचा उद्देश असतो असेही नाही. रसाच्या अभावी मुक्तकात्मक रचनेच्या हृद्यतेला बाध येतो असाही अनुभव नाही. या हृद्यतेचे मर्म कशात आहे याचा शोध घेतला जाऊ लागला ; त्यात अलंकार, गुण, रीती इत्यादी संकल्पना / उपपत्ती जन्माला आल्या; आणि ' रूपका'सह सर्वच ललित साहित्याचे सूत्र सांगणारे स्वतंत्र काव्यशास्त्र नावा-रूपाला आले. नाट्य ही संमिश्र स्वरूपाची कला असल्यामुळे तिच्या विवेचनात अनेक कलांचा तपशील ओघानेच येतो. त्यामुळे साहित्याचा एक स्वयंपूर्ण कला म्हणून विचार होणे आवश्यक होते. या जाणि-वेतून काव्यशास्त्रावर स्वतंत्र ग्रंथ निर्माण होऊ लागले. संस्कृत परंपरेत ' काव्य ' ही संज्ञा आजकालच्या ' ललित वाङ्मय ' या संज्ञेशी समानार्थक आहे. ' काव्य ' संकल्प-नेला गद्यपद्याच्या, रूपबंधाच्या अथवा विस्ताराच्या मर्यादा नाहीत. ही संज्ञा महाकाव्यापासून मुक्तका-पर्यंत तसेच शाकुंतलादी नाटके / रूपके, कादंबरी-सारख्या गद्यात्मक नवलकथा, गद्यपद्यमिश्रणात्मक ' चंपू ' अशा विशाल वाङ्मयप्रकारांची समावेशक आहे. काव्यशास्त्र हे स्वतंत्र शास्त्र म्हणून विकसित होण्यातली भूमिका यातून स्पष्ट होईल. या शास्त्रावरचा जुन्यातला जुना उपलब्ध आविष्कार भामहाच्या (इ. स. ६००) ' काव्यालंकारा 'त पाहायला मिळतो. ' काव्यालंकार-सूत्रवृत्ति 'कार वामनाने (इ. स. ८००) प्रथम योज-लेल्या आणि नंतर रूढ झालेल्या दाखल्याच्या भाषेत, या ग्रंथांतून काव्याच्या आत्म्याचा शोध होत असलेला दिसून येतो. उपनिषदांनी आत्म्याचा शोध करण्याची प्रक्रिया अन्नमयकोशापासून (=स्थूल देहापासून) सुरू होऊन आनंदमयकोशापर्यंत पोचत असल्याचे दाखविले आहे. काव्याच्या आत्म्याचा शोध शब्दार्थां-पासून सुरू होऊन ' ध्वनी 'पर्यंत पोचतो. या शोध-प्रवासातला शेवटचा टप्पा गाठण्याचे श्रेय ' ध्वन्या-लोक'कार आनंदवर्धनाला आहे. ध्वन्यालोकाचा आरंभ आहे– ' काव्यस्यात्मा ध्वनिः ', समग्र ग्रंथाचे सूत्र.

' काव्यस्यात्मा ध्वनिः ' या विधानातली ' ध्वनि ' ही संज्ञा काव्याच्या आशयाची बोधक आणि ' व्यंग्यार्थ ' याचा पर्याय म्हणून योजली जाते. ती लक्षणेनं एका काव्यवर्गाचीही बोधक म्हणून प्रचारात आहे. ' ध्वनि (काव्य)' म्हणजे ध्वनिप्रधान काव्य, पहिल्या प्रतीचे काव्य. यात व्यंग्यार्थ हा वाच्यार्थाहून प्रभावी म्हणजे स्वप्रधान असतो. ज्यात व्यंग्यार्थ हा वाच्यार्थाहून गौण

अनुक्रमणिका

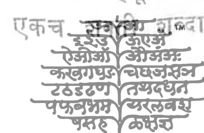
असतो ते काव्य ' गुणीभूतव्यंग्य '. प्रतवारीत याचा क्रमांक दुसरा. व्यंग्यार्थशून्य काव्य ते ' चित्र ', म्हणजे काव्याची नक्कल, केवळ अलंकारप्रधान. हे तिसऱ्या प्रतीचे. काव्यशास्त्राच्या इतिहासात काव्याची प्रतवारी निश्चित करण्याचा हा पहिलाच प्रयत्न. त्याचे श्रेय आनंदवर्धनाकडे जाते. या प्रतवारीत त्याने आधारासाठी शोधून काढलेले तत्त्व म्हणजे ' व्यंग्यार्थ '.

काव्याची प्रतवारी ठरवण्याचा हा निकष म्हणजे आनंदवर्धनाच्या सखोल चिंतनाचा परिपाक आणि त्याची काव्यशास्त्राला अमोल देणगी होय. काव्य म्हणजे शब्द आणि अर्थ. काव्याच्या या मूलद्रव्यांचे स्वरूप काय आहे हा प्रश्न आनंदवर्धनापूर्वी कोणा काव्यमीमांसकाला पडलेला आढळत नाही. पडला होता तो मीमांसकांना, वाक्यार्थविचाराच्या संदर्भात. शब्दांना वाच्यार्थाव्यतिरिक्त लक्ष्यार्थ म्हणून असतो, त्याची प्रतीती ' लक्षणा ' नावाच्या वेगळ्या शब्द-शक्तीने येते हे प्रस्थापित केले ते मीमांसकांनी. ' गङ्गायां घोषः '— गंगेवर गौळवाडा आहे— या भाषेत रुळलेल्या प्रयोगात ' गंगा ' पदाचा प्रवाह हा वाच्यार्थ टाकून तीर हा वेगळा अर्थ घ्यावा लागतो. या दोहोंपैकी पहिला त्या शब्दाचा संकेतीत, म्हणूनच सहज (ज तालव्य) म्हणजे जन्मजात अर्थ आहे; दुसरा परिस्थितिजन्य आहे. या दोन अर्थांची प्रतीती घडवून आणणाऱ्या शब्द-शक्ती वेगळ्या आहेत. त्यांतली पहिली ' अभिधा '; दुसरी ' लक्षणा '. या दोन प्रस्थापित शब्द-शक्तींच्या भरीला आनंदवर्धनाने ' व्यंजना ' नावाची तिसरी शब्द-शक्ती असल्याचे युक्तिवादपूर्वक मांडून तिचे काव्यक्षेत्रातले असाधारण महत्त्व दृष्टीला आणले. शब्दशक्तींचा निर्देश ' शब्दव्यापार ' याही संज्ञेने करण्यात येतो.

संस्कृत शास्त्रपरंपरेतली ही शब्दशक्तींची संकल्पना मराठी ग्रंथांत पुरेशा प्रमाणात मांडली गेल्याचे दिसत नाही. प्रथम हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे की अर्थ-प्रतीती हा ज्ञातृधर्म असल्याने त्यामागची प्रक्रियाही ज्ञात्याच्याच ठिकाणी घडणारी आहे. जड (ज तालव्य) शब्द हे या प्रक्रियेचे केवळ निमित्त आहे. तथापि अर्थ-प्रतीतिकारक शक्ती शब्दाच्या ठिकाणी असल्याचे मानून विवेचन केले जाते ते सोय म्हणून. दुसरी लक्षात घेण्याची गोष्ट म्हणजे या शक्तींची संख्या आणि नित्यानित्यता. शक्ती तीनच का ? दोन किंवा चार का नाहीत ? या प्रश्नाचे उत्तर देता येण्यासाठी शास्त्रातल्या गृहीतकांचे किंवा मानिवांचे (मूळ शब्द ' मानीव ' नपुं.) (hypothesis) तर्कशास्त्र समजून घेणे आवश्यक आहे.

सृष्टीतले व्यवहार कार्यकारणभावाने बांधलेले आढळतात, हा गृहीतकाचा आधार. एखादे कार्य अनुभवाला येते, तर त्याचे काही कारण असले पाहिजे. ते कारण इंद्रियगोचर नसेल तर कल्पनेने ताडता येते. असे कल्पनेने ताडलेले कारण म्हणजे गृहीतक. अनुभव-गोचर अशा कार्याची संगती लागते ती या गृहीतकाने; ही संगती म्हणजे गृहीतकाचे समर्थक प्रमाण होय. या गृहीतकाची व्याप्ती केवढी असावी ? त्या कार्याची संगती लागण्यासाठी जेवढी अपरिहार्य तेवढीच. कमी नाही की जास्त नाही. वाच्यार्थ हा शब्दाचा प्रथम आणि निरपवादपणे प्रतीत होणारा अर्थ आहे. त्याची संगती लागावी म्हणून ' अभिधा ' ही शक्ती मानली. हा अर्थ प्रतीतीला आणून दिला की तिचे काम संपले. या अर्थाच्या मागून, तो बाधित झाल्यावर, परिस्थितिवशात येणारा जो लक्ष्यार्थ त्याची प्रतीती आणून देण्याची जबाबदारी अभिधेवर टाकता येणार नाही; कारण आपले नेमलेले काम पूर्ण करून ती विराम पावली आहे. ' लक्षणा ' म्हणून शब्दाची वेगळी शक्ती मानावी लागते ती यासाठी. या दोहोंहून वेगळी ' व्यंजना ' नावाची तिसरी शक्ती अशासाठी मानावी लागते की ' व्यंग्यार्थ ' हा जसा लक्ष्यार्थामागून तसा वाच्यार्थामागूनही (मधे लक्ष्यार्थ न येता) प्रकट होऊ शकतो; शब्दातून येतो तसा कोणत्याही अर्थातूनही येतो; शब्दार्थातून येतो तसा हावभाव, आवाज, संगीतस्वर अशा भाषिक व्यवहारा-बाहेरच्याही माध्यमांतून येतो. अशा बहुढंगी अर्थाला अभिधा किंवा लक्षणा या भाषानियत शक्तीशी निगडित करणे हे शास्त्रातल्या गृहीतकांचे तर्कशास्त्र माहीत नसल्याचे किंवा त्याकडे दुर्लक्ष झाल्याचे लक्षण आहे. कायदा गुंडाळून ठेवला तर न्यायालयाचे काम चालणार नाही. तर्कशास्त्र गुंडाळून ठेवले तर शास्त्राचे काम चालणार नाही.

गृहीतकांच्या या तर्कशास्त्राकडे आणि अन्य तर्कशास्त्रीय कसोट्यांकडे दुर्लक्ष प्राचीन काळी या विषयातल्या काही विमर्शकांचे झाले होते हे ध्वन्यालोकादी ग्रंथांतून येणाऱ्या या विषयासंबंधीच्या चर्चेने उघड होते. शब्दातून जेवढ्या म्हणून अर्थांची प्रतीती होते, त्या सर्वांसाठी एकच शक्ती शब्दाच्या ठिकाणी





अनुक्रमणिका

मानावी असे एक मत या संदर्भात नमूद आहे. या मताचे नामकरण 'दीर्घ-अभिधावाद' असे झाले असून त्याच्या समर्थनासाठी धनुष्यातून सुटलेल्या बाणाचा दाखलाही उपलब्ध आहे. वेगाने सुटलेला बाण कवच फोडतो, लक्ष्य वेधतो आणि प्राणही घेतो (रामायणात तर रामाचा एक बाण सात झाडांना भेदून गेल्याचे वर्णन आहे!). हे सर्व तो एकट्या वेगानेच करतो असा अनुभव आहे. याप्रमाणे शब्दाची एकच शक्ती एका-पाठोपाठ अनेक अर्थांची प्रतीती करून देते, असे का म्हणू नये ? या मताच्या प्रवर्तकाचे नाव नमूद नाही. पण व्यंजनेचा अंतर्भाव लक्षणेत होतो असे मत 'अभिधावृत्तिमातृका'कार मुकुलभट्टाचे (इ. स. ९००... ९२५) होते हे त्याच्या ग्रंथाच्या मांडणीवरून दिसते. व्यंजनेचा अंतर्भाव लक्षणेत न करता अनुमानात करावा अशी भूमिका 'व्यक्तिविवेक'कार महिमभट्टाची (इ. स. १०२०–१०६०) आहे. 'न्यायमंजरी'कार जयंतभट्टानेही (इ. स. १००० सु.) नैयायिकांचा म्हणून संक्षेपतः असाच दृष्टिकोण मांडला आहे. मुकुलभट्ट आणि महिमभट्ट हे दोघेही अभिधा आणि लक्षणा या दोनच शक्ती मानणारे असले तरी व्यंजनेचा पर्याय कोणता या मुद्द्यावर त्यांनी वेगळी मते मांडली आहेत. प्रस्तुत विषय पूर्ण होण्याच्या दृष्टीने आणखी एक मत नमूद केले पाहिजे : वैयाकरण लक्षणा मानीत नाहीत; पण अभिधा आणि व्यंजना मानतात.

व्यंजनेविषयीची किंवा शब्दशक्तींविषयीची इतकी ही मते या ठिकाणी नमूद करण्याचा उद्देश हा आहे की 'व्यंजना'ही संकल्पना मांडली गेली आणि तिचा सहजी स्वीकार झाला असे इतिहास सांगत नाही. अनेक आक्षेप आणि पर्यायी उपपत्ती या कसोट्यांना तिला तोंड द्यावे लागले आहे. या निमित्ताने झालेल्या विचारमंथनात आलेला नाही असा नवा मुद्दा उपस्थित केला तरच व्यंजनेविषयी नवे/वेगळे मत मांडण्याचा दावा करण्यात काही अर्थ आहे; अन्यथा नाही.

असा काहीसा नवा मुद्दा मांडण्याचा प्रयत्न आणि त्याच्या बळावर व्यंजना हा लक्षणेहून वेगळा व्यापार मानण्याची आवश्यकता नसल्याचा दावा 'कविता आणि प्रतिमा' (१९८२) या ग्रंथात सुधीर रसाळ यांनी केला आहे. व्यंजनापरीक्षणाचा आरंभ त्यांनी अभिधामूल व्यंजनेच्या परामर्शाने केला आहे. या व्यंजनाप्रकाराचे मम्मटाने उद्धृत केलेले जे उदाहरण आहे त्यात राजाला आणि गजाला उपपन्न होतील असे दोन दोन अर्थ असलेल्या पदांचा प्रयोग आहे; आणि हे दोन्ही अर्थ त्या पदांचे वाच्यार्थच आहेत. मम्मटादिकांचे म्हणणे असे की या उदाहरणाचा प्रस्तुत विषय राजा हा आहे असे मानल्यास द्व्यर्थी पदांचे राजपर अर्थ उपस्थित होऊन वाक्यार्थाविषयीची अपेक्षा पूर्ण होते. ती पूर्ण झाल्यावर प्रयुक्त पदांचे गजपर अर्थ उपस्थित होऊन आणखी एक वाक्यार्थ साकार होतो; आणि गज आणि राजा यांच्या उपमानोपमेयभावात ('राजा गजासारखा आहे.') या दोहोंची परिणती होते. (उपमा अभिप्रेत नसेल तर द्व्यर्थी पदांचा प्रयोग निष्प्रयोजन ठरतो.) यांपैकी पहिला राजपर अर्थ देऊन अभिधा कृतार्थ झाली असल्याने दुसरा गजपर अर्थ वेगळ्या शब्दव्यापाराने मिळतो असे मानणे भाग आहे. ही व्यापार व्यंजना होय; कारण या ठिकाणी लक्षणेला आवश्यक अशी परिस्थिती उपस्थित नाही. या उदाहरणाला राजाचा संदर्भ नाही असे मानल्यास राजपर आणि गजपर असे दोन्ही अर्थ तुल्यबल ठरतात; आणि हे शब्दश्लेष अलंकाराचे उदाहरण ठरते.

रसाळांचे म्हणणे असे की निर्दिष्ट उदाहरणात दोन्ही अर्थ प्रयुक्त पदांचे 'वाच्यार्थच असल्याने त्यांची प्रतीती घडविणारा एकच व्यापार मानला पाहिजे.' (२३८ : असे यापुढे येणारे अंक रसाळांच्या उक्त ग्रंथातले पृष्ठांक समजावेत.) यांपैकी पहिला अर्थ देणारा व्यापार अभिधा म्हटल्यावर दुसराही अर्थ अभिधा-बोध्यच म्हणणे भाग आहे, असा या विधानाचा अभिप्राय असावा. रसाळांनी पुढे असे प्रतिपादन केले आहे की या दोन अर्थांच्या प्रतीतीतून गज आणि राजा यांचा उपमानोपमेयभाव कळतो असे म्हटल्यावर तर 'येथे लक्षणा होते.' ती कशी ? 'राजा हा हत्तीसारखा नसतो. दोघांत कितीही साम्य असले तरी राजा हा राजा आणि हत्ती हा हत्ती असतो. म्हणजे येथे मुख्यार्थ-बाध होतो असे मानावे लागते. ...' याप्रमाणे लक्षणेला आवश्यक मानलेले 'तद्योग' आणि 'प्रयोजन' हेही अंश या ठिकाणी उपस्थित असलेले दाखवून रसाळ सांगतात : 'गुणांवर आधारलेली उपमा ही लक्षणाच असते.' (२३८) रसाळांचा अभिप्राय असा दिसतो की उक्त उदाहरणात अभिधाही आहे, आणि लक्षणाही आहे. या दोहोंतून अपेक्षित काव्यार्थ उपलब्ध होत असल्याने यांहून वेगळी व्यंजना मानण्याची आवश्यकता नाही.

अनुक्रमणिका

रसाळांच्या या प्रतिपादनात अनेक घोटाळे आहेत. पहिला घोटाळा हा की निर्दिष्ट उदाहरणात प्राप्त होणारे दोन्ही अर्थ वाच्यार्थच असले तरी ते संदर्भामुळ एकामागून एक असे उपस्थित होतात, म्हणजे त्यांमध्ये पौर्वापर्य आहे. त्यांपैकी प्रथमोपस्थित अर्थ अभिधेने कळतो असे म्हणणे रास्त आहे. तो कळल्यावर अभिधा विराम पावते असे मानणे गृहीतकांच्या तर्कशास्त्राला धरून आहे. म्हणूनच संस्कृत शास्त्रकार सांगतात : 'शब्दबुद्धिकर्मणां विरम्यव्यापाराभावः'. 'विरम्य-व्यापार' म्हणजे थांबून थांबून कार्य करणे. प्रथमो-पस्थित अर्थ बोधित करून दिल्यावरही अभिधा थांबून राहते, द्वितीयोपस्थित अर्थाचाही बोध करून देते अशी भूमिका घेतल्यास लक्षणा तरी का मानावी ? ती रसाळ मान्य करतात; कारण पाश्चात्त्य समीक्षेतल्या metaphor-शी तिचा तोंडवळा जुळतो. व्यंजनेचा तोंडवळा जिच्याशी जुळेल अशी संकल्पना पाश्चात्त्य समीक्षेत, विशेषतः प्रतिमेच्या ऊहापोहात येत नाही. म्हणून व्यंजना अनावश्यक. वस्तुस्थिती अशी दिसते की पाश्चात्त्य समीक्षा metaphor पर्यंत येऊन थांबली. भारतीय समीक्षा आणखी खोलात गेली, आणि तिला व्यंजना हाती लागली. काव्यात संकेतितार्थ प्रतीत झाल्यावर आणखी 'अर्थवलये' निर्माण होतात, हे metaphor चे क्षेत्र आणि काव्याचे वैशिष्ट्य, असे पाश्चात्त्य समीक्षा सांगते. हे मोघम विधान झाले. या वलयांतल्या अर्थांची तर्कदृष्ट्या छाननी करून शब्द-व्यवहाराच्या दृष्टीने त्यांची उपपत्ती मांडणे हे शास्त्राचे कर्तव्य आहे. मोघमपणा हा काव्याचा गुण असला तरी शास्त्राचा दोष आहे; आणि काव्यसमीक्षा म्हणजे काव्य नसून शास्त्र आहे.

रसाळांची समजूत अशी आहे की शब्दअर्थप्रक्रिया व्यवहारात वेगळी, काव्यात वेगळी. 'आळिंबे छत्री-सारखी दिसतात' या व्यवहारगत विधानात अर्थवलय-जनक लक्षणा नाही; ही सकाळ नुकत्याच न्हालेल्या सुंदरीसारखी दिसते' या काव्यगत विधानात ती आहे. पहिल्यात 'दोन वस्तूंमधील वस्तुनिष्ठ गुणधर्मांचे साम्य' व्यक्त होते; दुसऱ्यात 'त्यांबरोबर किंवा त्यांशिवायही या वस्तूंबद्दलच्या भावनिक प्रतिक्रियांचेही साम्य व्यक्त होते.' (२३८) ही समजूत योग्य नाही. व्यवहारात काय, काव्यात काय, भाषेची मूलभूत प्रक्रिया बदलत नाही. साध्या बोलण्यात कंठातून ध्वनी प्रकट होण्याची जी प्रक्रिया असते तीच गाण्यातही असते. गाणे ही कला असल्याने या प्रक्रियेत फरक पडण्याचे कारण नाही. मीठ हे जसे प्रयोगशाळेत तसे स्वैपाकघरातही सोडियम क्लोराईडच असते. आणि भाषेची मूलभूत प्रक्रिया व्यवहारात सिद्ध असते म्हणूनच काव्यात संभवते. 'गङ्गायां घोषः' हे लक्षणेचे उदाहरण व्यवहारातलेच आहे. काव्याचा मूलाधार असा वाच्यार्थ हा व्यवहारात आहे म्हणून काव्यात आहे. फूल झाडावर असल्याने किंवा केसांत खोवलेले असल्याने फुलाच्या शारीरिक रचनेते फरक पडत नाही. फरक पडतो तो संदर्भभेदामुळे पडतो, आणि तो पाहणाऱ्याच्या दृष्टिकोणावर अवलंबून असतो. दुसऱ्या शब्दांत, तो विषयधर्म नसतो, तर ज्ञातृधर्म असतो.

अभिधामूलव्यंजनेचे म्हणून जे उदाहरण मम्मटाने दिले आहे त्यात गज आणि राजा यांच्यामध्ये 'उप-मानोपमेयभाव असल्याचे लक्षात येतानाच लक्षणा घडते.' (२३९) कारण 'राजा हा हत्तीसारखा नसतो.... राजा हा राजा आणि हत्ती हा हत्ती असतो.' (२३८) या विधानांची संगती कशी लावावी ? 'उप-मानोपमेयभाव आहे' याचा अर्थ 'राजा हा हत्तीसारखा आहे' असा होतो. तो प्रथम मान्य करून रसाळ तो अमान्यही करतात आणि त्या ठिकाणी लक्षणानुकूल परिस्थिती असल्याचे दाखवून देतात. मात्र अशी घटना 'आळिंबे छत्रीसारखी दिसतात' या विधानात घडत नाही असे त्यांचे म्हणणे आहे. आळिंबे तरी छत्रीसारखी कुठे असतात ? आणि ती जर असतील तर राजा हत्तीसारखा असण्यात काय अडचण आहे ?

या सगळ्या ऊहापोहात एक मूलभूत अपसमज हा आहे की उपमास्थळी प्रकृत आणि अप्रकृत यांच्या-मध्ये साम्य असते ते सर्वांशी असते. वस्तुस्थिती अशी आहे की सर्व अंशी साम्य कोणत्याच उपमेत नसते. कोणत्या तरी विशिष्ट अंशातले साम्य लक्षात घेऊन उपमा मांडली आणि समजून घेतली जाते. 'दृष्टान्त एकदेशी असतो' असे शास्त्रीय चर्चेत विधान येते त्याचा हाच अभिप्राय असतो. उपमेत सर्व अंशी एकरूपतेची अपेक्षा ठेवली तर उपमेचे क्षेत्र केवळ सजातीय वस्तूंपुरते ('कमळासारखे कमळ, गायीसारखी गाय') मर्यादित होईल अशी अपेक्षा नसते म्हणून तर उपमेत 'सारखा' असा उपमावाचक शब्द येतो; आणि उपमान-उपमेयांमध्ये

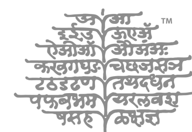
जातिमूलक अंतर जितके अधिक तितकी उपमा अधिक काव्यात्मक असल्याचे आढळून येते. उपमेच्या विवेचनात जे चार अंश येतात (उपमान, उपमेय, साधारण धर्म आणि उपमावाचक पद) त्यांत साधारण धर्म येतो तो दोहोंमध्ये सर्व अंशी एकरूपता नसते म्हणूनच येतो. ' राजा हा राजा आणि हत्ती हा हत्ती ' अशी भूमिका घेतली तर काव्याचा सर्व कारभारच संपुष्टात येतो. दिसते ते असे कीं ' राजा हा हत्तीसारखा ' (उपमा एवढेच म्हणून कवी थांबत नाही, तर विवक्षेनुसार ' राजा हा हत्तीच ' (रूपक) असेही म्हणतो, किंबहुना राजाला ' हत्ती ' (अतिशयोक्ती) म्हणतो. तात्पर्य, ' राजा हा हत्तीसारखा ' या विधानात मुख्यार्थबाधच नसल्यामुळे लक्षणेला अवसर नाही. (' राजा हा हत्तीच ' या रूपकात आणि (राजाला अनुलक्षून) ' हत्ती ' या अतिशयोक्तीत मात्र तो आहे; म्हणून रूपक आणि अतिशयोक्ती हे अलंकार लक्षणाश्रित आहेत.)

अभिधामूलव्यंजनेच्या ज्या उदाहरणाची चर्चा चालू आहे त्यात द्व्यर्थी शब्दांच्या प्रयोगातून दोन विधाने निष्पन्न होतात : १) राजा असा असा आहे; २) हत्ती असा असा आहे. या दोन विधानांत स्वतंत्रपणे अर्थाचा गैरमेळ काहीच नाही; त्यामुळे लक्षणेलाही अवसर नाही. ही दोन विधाने जवळ जवळ आल्यामुळे त्यांच्या संबंधाविषयी जिज्ञासा उत्पन्न होते. इतके द्व्यर्थी शब्द योगायोगाने सलग रचनेत येणे संभवत नाही; त्यांच्या प्रयोगामागे काही प्रयोजन असले पाहिजे. या प्रयोजनाचा शोध सुरू झाल्यावर एक संभाव्य पर्याय म्हणून राजा आणि हत्ती यांचे साधर्म्य उपस्थित होते आणि ' राजा हा हत्तीसारखा ' हे कळून जिज्ञासा पूर्ण होते, आणि काव्यार्थ अधिक आस्वाद्य होतो. हा जो मानससंबंधबोध होतो तो कोणत्याही शब्द-व्यापाराचे फल नसून ' आक्षेप 'त: म्हणजे अर्थापत्तीने प्राप्त होणारा आहे. जातिबोधक शब्द ऐकल्यावर होणारा व्यक्तीचा बोध हा असाच आक्षेपबोध्य आहे, लक्षणाबोध्य नाही हे मम्मटाने युक्तिपुर:सर दाखवून दिले आहे. अर्थापत्ती हे एक प्रमाण असून शब्द-व्यवहाराबाहेरही विस्तृत क्षेत्रात त्याचा वावर असतो. लक्षणा ही घटना केवळ शब्दव्यवहारात घडणारी आहे; आणि ती घडण्यासाठी लागणारी मुख्यार्थबाध ही अट प्रत्यक्ष प्रयुक्त शब्दांच्या अर्थांचा एकमेकांशी मेळ न बसणे या स्वरूपाची आहे. दुसऱ्या शब्दांत, लक्षणा-स्थळी मुख्यार्थबाध घडतो म्हणजे ' अन्वयानुपपत्ती ' घडते. ' अन्वय ' म्हणजे शब्दांचा तार्किक मेळ.

रसाळांचे म्हणणे असे आहे की अन्वयानुपपत्ती हे मुख्यार्थबाधाचे कारण पुरेसे नाही; त्यात संदर्भानुप-पत्तीही गणली पाहिजे. (२४१) वाक्यातील शब्दांचा एकमेकांशी गैर मेळ नसला, तरी ज्या संदर्भात ते उच्चारले असेल त्याच्याशी मेळ न बसणे हाही मुख्यार्थ-बाधच होय. रसाळांना हे वाचून बरे वाटेल की लक्षणेच्या बाबतीत अशासारखी भूमिका ' वेदान्तपरिभाषा'कारांनी घेतली आहे. त्यांच्या मते ' काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम् ' (कावळ्यांपासून दह्याची राखण करा.) या विधानात वक्त्याचा असा अभिप्राय आहे की अंगणात ठेवलेले दही खाण्यासाठी कावळे किंवा ज्यांपासून दह्याला धोका आहे असे अन्य प्राणी (समजा, कुत्री, मांजरे) दही खायला येत असलेले दिसले तर त्यांना हाकला. या विधानात वक्त्याचे तात्पर्य (अभिप्राय-- रोख) कावळ्यां-विषयी नसून दह्याला धोका आणणारे जे जे प्राणी त्यांच्याविषयी आहे. अर्थात, या ठिकाणी ' काक ' शब्दाच्या वाच्यार्थाचा त्याग करून ' दध्युपघातक (प्राणी)' असा अर्थ घ्यावा लागतो. याला कारणीभूत असलेल्या परिस्थितीला ' तात्पर्यानुपपत्ती ' असे म्हणतात.

रसाळांची संदर्भानुपपत्ती काय, वेदान्तपरिभाषेची तात्पर्यानुपपत्ती काय, वर उल्लेखिलेल्या अर्थापत्तीचीच वेगळी रूपे आहेत, आणि त्यामुळे केवळ शब्दज्ञानाशी निगडित असलेल्या लक्षणेत अनुपपन्न आहेत. या दोन्ही अनुपपत्तींना ' तात्पर्यानुपपत्ती ' या एकाच नावाने ओळखून त्यांच्या स्वरूपाची छाननी करू या.

अन्वयानुपपत्ती ही घटना अशी आहे की ज्याला भाषेचे पुरेसे ज्ञान आहे अशा कुणालाही ती प्रतीत व्हावी आणि होते; आणि तिच्यामुळे लक्षणा ही अपरिहार्यतेने येते. शंकाचार्यांचा शब्द योजायचा झाला तर अन्वयानुप-पत्ती ही ' वस्तुतंत्र ' अर्थात, ज्ञेयनिष्ठ आहे; आणि जितकी ज्ञेयनिष्ठता (objectivity) अधिक तितकी शास्त्रीय विचारात शास्त्रीयता अधिक येते. तात्पर्यानुप-पत्ती ही पुष्कळशा प्रमाणात ज्ञातृनिष्ठ (subjective), शंकराचार्यांच्या शब्दांत ' पुरुषतंत्र ', अशी घटना आहे; आणि त्यामुळे तिचे पर्यवसान अपरिहार्यतेने लक्ष्यार्थप्रतीतीत होत नाही. ' काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम् '





या उदाहरणात काकांबरोबर काकेतर प्राण्यांचा बोध झाला तरी तो अपरिहार्यतेने होत नाही; कारण असा अर्थ घेतला नाही तरी वाक्यार्थाला बाध येत नाही. ज्या ठिकाणी अन्यार्थ अपरिहार्यतेने येत नाही ते लक्षणेचे क्षेत्रच नव्हे. भाषिक व्यवहारात अभिधा जितकी अपरिहार्य आहे तितकीच लक्षणाही; फरक इतकाच की अभिधा सर्वत्र येते, तर लक्षणा विशिष्ट परिस्थितीतच येते, म्हणजे अभिधा वाक्यार्थबोधाला असमर्थ ठरली तरच येते. त्यामुळे लक्षणेचा प्रसंग सांगू पाहील त्याला अभिधेची असमर्थता दाखवता आली पाहिजे. लक्षणा ही अगतिकगती आहे : 'अगत्या लक्षणा वृत्तिः' तात्पर्यानुपपत्ती ही तिची कसोटी मानली तर लक्षणा ऐच्छिक ठरू लागेल, आणि अभिधा ही केवळ बाधित होण्यासाठीच पुढे येते असे मानण्याचा प्रसंग येईल; कारण मुख्यार्थबाध होतो की नाही हे ठरविणे ज्याच्या त्याच्या इच्छेवर आणि बौद्धिक क्षमतेवर अवलंबून राहील.

लक्षणा येते तशी व्यंजना अपरिहार्यतेने येत नाही; आणि ती आली नाही तरी मूळ अर्थाला बाध येत नाही. म्हणूनच ती ऐच्छिक आहे आणि श्रोत्याच्या बौद्धिक क्षमतेवर अवलंबूनही आहे. व्यंग्यार्थबोधासाठी प्रतिभा लागते म्हणतात ते याच कारणासाठी. म्हणूनच व्यंजना ही लक्षणेहून वेगळी मानावी लागते. लक्षणा ही 'वस्तुतंत्र' आहे, तर व्यंजना 'पुरुषतंत्र'. अभिधामूल व्यंजनेच्या उदाहरणात राजपर वाच्यार्थ कळल्यावर गजपर वाच्यार्थ व्यंजनेने उपस्थित होतो तो याच कारणासाठी. आणि याच कारणासाठी व्यंजना ही अनुमानाहूनही वेगळी ठरते. अनुमान हे 'प्रमाण' आहे, म्हणजे यथार्थ ज्ञानाचे– अनुभवाचे– साधन आहे; ते व्याप्तिज्ञानावर अवलंबून असते. प्रमाणात दोष असेल तर अयथार्थ ज्ञान होते. काव्यानुभव हे ज्ञान यथार्थ की अयथार्थ ? यांपैकी कोणत्याच वर्गात काव्यानुभव बसत नाही. म्हणूनच त्याला संस्कृत काव्यमीमांसक 'अलौकिक' म्हणतात. प्रमाणशास्त्राच्या दृष्टीने काव्यानुभवाचा तिसरा वर्ग करावा लागेल; त्याला 'इच्छानुवर्ती' ज्ञान (Induced cognition) असे नाव देता येईल. सर्व कलांचे, किंबहुना मानवी संस्कृतीचे, क्षेत्र हे इच्छानुवर्ती ज्ञानाचे क्षेत्र होय. ('An Epistemological Search into the Rasa Theory'– New Quest, P. 331) याला 'ज्ञान' म्हणणे रूढ अर्थामुळे अडचणीचे होत असेल तर 'भावन' म्हणावे. 'मुखं' आणि 'चन्द्रः' यांवरून होणारे बोध ही ज्ञाने आहेत, तर 'मुखं चन्द्रः' या समीकरणावरून होते ते 'भावन' होय. काव्यास्वादाचा ज्ञानवर्ग निश्चित करणारा प्रस्तुत युक्तिप्रपंच जुन्या ग्रंथांतून आलेला, किंवा माझ्या निर्दिष्ट लेखापूर्वी कुणी मांडलेला माझ्या पाहण्यात नाही.

ज्ञान आणि भावन यांमधला भेद लक्षात घेतला की काव्यक्षेत्रातून अनुमान परास्त होते. 'पर्वतः वह्निमान्, धूमवत्त्वात्' हे ज्ञान आहे, कारण ते वस्तुतंत्र आहे. या विधानातून एकच निश्चयात्मक ज्ञान निष्पन्न होते; आणि ते संबंधितांची इच्छा असो– नसो, स्वीकारावे लागते. हे ज्ञान विशिष्ट वक्ता, श्रोता इत्यादी परिस्थितीनुसार बदलत नाही. 'गतोऽस्तमर्कः' या विधानातून कळणाऱ्या अर्थाची अशी स्थिती नाही. याचा एक अर्थ अपरिहार्य आहे, अन्य अर्थ संभाव्य आहेत. जे काव्यविचारात अनुमानाची भाषा करतात. त्यांचे 'अनुमान हे एक प्रमाण आहे; म्हणजे यथार्थ ज्ञानाचे साधन आहे' ही जी प्रमाणशास्त्रातही मूलभूत भूमिका तिच्याकडे दुर्लक्ष होते. आता काव्यक्षेत्रात म्हणून अनुमानाला ढिलाईची सवलत द्यायची असेल तर 'व्यंजना' हे नाव स्वीकारण्यात एवढी खळखळ का ? आणि हा केवळ ढिलाईचा किंवा काटेकोरपणाचा प्रश्न नाही; तर अनुभवांच्या जातींमधलाच फरक आहे. जयंतभट्ट हा पट्टीचा नैयायिक. न्यायदृष्टीने व्यंजनेचा अनुमानात अंतर्भाव सांगून झाल्यावर तो प्रांजळपणे लिहितो : 'विद्वत्तेचा डाव मांडला आहे म्हणून हा वाद केला. खरं सांगायचं तर काव्य हे तार्किकांचे क्षेत्र नव्हे !'–

> तदलमनया गोष्ठ्या विद्वजनोचितया परं
> परमगहनस्तर्कज्ञानामभूमिरयं नयः ।

रसाळांच्या मते व्यंजना व्यंजना म्हणतात ती एक तर लक्षणा असते, नाही तर अनुमान असते. वरील चर्चेवरून हे लक्षात येईल की ही समजूत यथार्थ नाही. एक पदार्थ दुसऱ्याहून वेगळा ठरतो तो धर्मभेद आणि कारणभेद यांमुळे. (अयमेव भेदो भेदहेतुर्वा यद् विरुद्धधर्माध्यासः कारणभेदश्च ।) हे भेदहेतू अमान्य केले तर, मम्मट म्हणतो त्याप्रमाणे, निळ्या-पिवळ्यांतही भेद राहणार नाही ! (...तत् क्वचिदपि नीलपीतादौ भेदो न स्यात् !)




अनुक्रमणिका

अभिधामूल व्यंजनेविषयी रसाळांचे मत हे की या परिस्थितीत लक्षणाच घडते. या मतातून निर्माण होणाऱ्या मुद्द्यांचा आतापर्यंत परामर्श केला. लक्षणामूल व्यंजनेविषयी त्यांचे मत हे की या परिस्थितीत लक्षणा घडतच नाही; अभिधेनंतर एकदम व्यंजनाच येते. 'गङ्गायां घोषः' या परंपरागत उदाहरणात गंगा शब्दाचा प्रवाह हा अर्थ प्रथम उपस्थित होतो, मग तो बाधित होतो, नंतर लक्षणा येते आणि तट हा लक्ष्यार्थ मिळतो, रूढिलक्षणा संभवत नसल्याने प्रयोजनभूत शैत्यपावनत्वादी धर्म व्यंजनेने कळतात,– अशी उपपत्ती संस्कृत काव्यमीमांसक सांगतात. रसाळांच्या मते ही प्रक्रिया 'म्हणजे पुढील स्टेशनावर जाण्यासाठी गाडीने प्रथम मागील स्टेशनावर माघारी आले पाहिजे, असे होईल. कारण घोषांचे शीतलत्व, पावित्र्य कळण्यासाठी 'गंगायास्तटे' हा लक्ष्यार्थ स्वीकारणे अप्रस्तुत व अनावश्यक आहे.' (२४५) इतकेच काय, पण या उपपत्तीत तार्किक विसंगतीही आहे. 'प्रयोजन हे व्यंजनाव्यापाराने ज्ञात होते. याचा अर्थ असा की मुख्यार्थबाध आणि तद्योग लक्षात घेतल्यानंतर प्रयोजन जाणून घेण्यासाठी व्यंजनाव्यापार घडवायचा व त्यामुळे प्रयोजन कळले की तेथे लक्षणाव्यापार आहे असे मानायचे...... म्हणजे व्यंग्यार्थ कळावा म्हणून लक्ष्यार्थ व लक्ष्यार्थ कळावा म्हणून व्यंग्यार्थ; व्यंजनेसाठी लक्षणा व लक्षणेसाठी व्यंजना! दोन स्वतंत्र व्यापार कल्पिल्यामुळे अशा चक्रापत्तीत आपण सापडतो.' म्हणून हे दोन स्वतंत्र व्यापार न मानता दोहोंचा मिळून एकच व्यापार मानायला हवा.' (२४६-४७)

'एकच व्यापार' असा दृष्टिकोण 'विशिष्ट-लक्षणावाद' या नावाने मम्मटाच्या विवेचनात पूर्वपक्ष म्हणून आला आहे; त्याचेच पुनरुज्जीवन रसाळांच्या प्रतिपादनात आढळते. विशिष्टलक्षणावादातली भूमिका अशी की शैत्यपावनत्वादी प्रयोजनाचा बोध कोण्या व्यंजनाव्यापाराने होत नाही, तर गंगा पदावरून गंगातीराचा बोध करून देणाऱ्या लक्षणेनेच होतो. दुसऱ्या शब्दांत, लक्षणेने बोध होतो तो नुसत्या गंगातीराचा नव्हे, तर शैत्यपावनत्वादी विशिष्ट गंगातीराचा. असे मानण्यातला तर्कदोष मम्मटाने हा दाखवला आहे की यामुळे 'कारण आधी आणि कार्य नंतर' या वास्तवाच्या विरोधी प्रतिपादन होते. शैत्यपावनत्वादी धर्मांचा बोध हे जर लक्षणेचे प्रयोजन म्हणजे फल असेल तर ते लक्षणेच्या विषयात म्हण तीरात अंतर्भूत कसे मानता येईल? विषयापासून ज्ञान आणि ज्ञानापासून फल असा कार्यकारणक्रम आहे. लक्षणा हे ज्ञान आहे; आणि अन्य ज्ञानांत असतात त्याप्रमाणे त्याचा विषय आणि फल भिन्न असणे तर्कसंगत आहे. विषय पूर्वसिद्ध असतो; फल उत्तरकालीन असते. मम्मटाच्या या युक्तिवादात सर्वमान्य अशा ज्ञानप्रक्रियेचा आधार घेतला आहे. याच्या भरीला असे म्हणता येईल की लक्षणेने मिळणारा अर्थ अनुपपत्ती निवारण्यासाठी जेवढा किमान आवश्यक, तेवढाच मानणे गृहीतकांच्या तर्कशास्त्राला धरून होईल. ही मर्यादा मानली नाही तर वाक्य उच्चारल्यानंतर अर्थबोध होऊन श्रोत्याच्या मनात जे हर्षशोकादि भाव निर्माण होतात तेही वाक्यार्थात समाविष्ट करण्याचा प्रसंग येईल.

मम्मटादिकांच्या प्रतिपादनाचे सार हे आहे की एकदा लक्षणा हा व्यापार मान्य केला की व्यंजना हा व्यापार मानावाच लागतो; कारण प्रयोजनाशिवाय लक्षणा संभवत नाही, आणि प्रयोजनाचा बोध हा लक्षणाविषय होऊ शकत नाही. जे ज्याचे प्रयोजन, ते त्याच्या मागूनच अस्तित्वात येणार. तृप्ती हे भोजनाचे प्रयोजन आहे; आधी भोजन, मग तृप्ती. रसाळांना व्यंजना नको असेल तर त्यांना लक्षणाही सोडावी लागेल. ती तर ते सोडत नाहीत; एवढेच नव्हे तर ज्या ठिकाणी प्रसंग नाही त्याही ठिकाणी मुख्यार्थबाध इत्यादी सूत्रे स्वतःच्या अर्थाने उपपन्न करून लक्षणा दाखवतात. त्यासाठी भाषेतल्या शब्दांचे अर्थही फिरवतात आणि सुस्पष्ट उपमाही लक्षणेच्या घरात बसवतात. हे विसंगत आहे.

रसाळांना लक्षणा–व्यंजना समजून घेताना अडचण पडते ती ही की रूढ प्रक्रियेनुसार अर्थाची पुढे जाणारी गाडी मोहरा फिरवून मागे येते. 'गंगायां घोषः' यात गंगा–अभिधा–प्रवाह–लक्षणा–तीर–व्यंजना–शैत्यादी धर्म असा क्रम आहे. फलतः 'गंगायां घोषः, गंगातीरे घोषः, गंगायां घोषः' हे टप्पे झाल्यावर शैत्यादींचा बोध येतो. यांत पहिला आणि तिसरा टप्पा समान असल्याने गाडी मागच्या स्टेशनावर आली असे त्यांचे म्हणणे आहे. मग पहिल्याच टप्प्यावरून चौथ्या टप्प्यावर का जाऊ नये? 'गंगातीरे घोषः' हा टप्पा कशाला?

या प्रश्नाचे उत्तर मिळण्यासाठी शास्त्राची कार्यपद्धती पाहिली पाहिजे. कार्यावरून कारणाचे अनुमान

केले जाते. हे करताना तर्कदृष्टीने जे अपरिहार्य ठरेल ते मानावेच लागते. टप्पे ठरविणे ही विश्लेषणाची पद्धत आहे; आणि तिला स्थान शास्त्रातच असते. क्षणात होणारी घटना शास्त्रीय विश्लेषणात घटकाभरही खाऊन जाईल. शास्त्रीय विश्लेषण हे मंदगतीने दाखवलेल्या फिल्मदृश्यासारखे असते. त्यातल्या हालचाली अस्वाभाविक वाटल्या तरी यथार्थ असतात.

'गंगायां घोषः' यात गंगा पदावरून परिस्थितिनिरपेक्ष पण संकेताश्रित असा काही अर्थ (प्रवाह) कळतो हे मानावेच लागते. त्याला अर्थ[१] म्हणू. या अर्थाचा मेळ त्याला जोडलेला सप्तमीचा प्रत्यय आणि त्याच्या द्वारा पुढचे घोष (गौळवाडा) हे पद याच्याशी बसत नाही हेही मान्य करावे लागते अशा प्रसंगी 'तीर' हा अर्थ[२] येतो; आणि अडचण दूर होते. हा भाषेतला सार्वत्रिक अनुभव आहे. आता परिस्थितिनिरपेक्ष असा अर्थ[१] आणि परिस्थितिसापेक्ष असा अर्थ[२] हे जर वेगळे, तर त्यांचा प्रत्यय आणून देणारे शब्दव्यापारही वेगळे मानणे भाग आहे. ते कितीही झटकन झाले तरी शास्त्राला वेगळे मानावेच लागतात. येथपर्यंत आपला 'गंगायां घोषः– गंगाप्रवाहे घोषः– गंगातीरे घोषः' असा प्रवास झाला. यांपैकी 'गंगायां घोषः' आणि 'गंगातीरे घोषः' यांच्या अर्थांची वजाबाकी केली की गंगेचे शैत्यपावनत्वादी धर्म उरतात; हा अर्थ[३] होय. हा काही अर्थ[१]– प्रमाणे गंगा पदाचा संकेतित अर्थ नव्हे; किंवा अर्थ[२]– प्रमाणे मुख्यार्थबाधादिपरिस्थितिसापेक्षही नव्हे. मग अर्थ[१]– अर्थ[२] चे व्यापार त्याची प्रतीती आणू देतात असे कसे म्हणता येईल? म्हणून त्यासाठी तिसरा व्यापार मानावा लागतो. हा व्यापार लक्षणेमागूनच येतो असेही नाही; अभिधेमागूनही येतो, आणि अनेकजातीय अर्थांमागूनही येतो. हा व्यापार शब्दनिष्ठच आहे असेही नाही; शब्दव्यवहाराव्यतिरिक्त हावभाव, ध्वनी, संगीतस्वर, शिल्प अशाही असंख्य ठिकाणी तो कार्य करतो. त्याचाच कोणी अनुमानात अंतर्भाव करू पाहतात; पण तो 'पुरुषतंत्र' असल्यामुळे 'वस्तुतंत्र' ज्ञानप्रकारात बसू शकत नाही. व्यंजना या संकल्पनेच्या मुळाशी इतके विचारमंथन आहे. शब्दांची कसरत करून तिचे खंडन झाले असे समजणे भाबडेपणाचे आहे.

'व्यंजनेसाठी लक्षणा व लक्षणेसाठी व्यंजना' ही

निव्वळ शब्दांची कसरत आहे; कारण 'प्रयोजन जाणून घेण्यासाठी व्यंजनाव्यापार' हे बरोबर असले तरी 'प्रयोजन कळले की तेथे लक्षणाव्यापार आहे असे मानायचे' हे बरोबर नाही. लक्षणाव्यापाराची साक्ष पटवायला मुख्यार्थबाध उपस्थित असताना प्रयोजनबोधापर्यंत थांबायची काय आवश्यकता आहे? रसाळांच्या या कसरतीत दोन घटनांचा गोंधळ आहे: शाब्द-अर्थबोधाचा अनुभव, आणि या अनुभवाचे शास्त्रीय विश्लेषण. अनुभव घडतो तेव्हा शब्दव्यापाराची परिभाषा, त्याचे टप्पे, अंगोपांगे यांची जाणीव आवश्यक नसते. या गोष्टी शास्त्रीय विश्लेषणात येतात; आणि शास्त्रात एखाद्या घटनेची अनेक अंगे सांगायची तर एकापाठोपाठच सांगावी लागतात. ती एकदम कशी सांगता येतील? भाषेचा सगळा व्यवहारच क्रमवर्ती असतो. क्रमवर्ती वर्णांनी घडणाऱ्या सावयव पदातून अक्रम, एकात्मक, निरवयव अर्थाची प्रतीती कशी येते यावर पुष्कळ वाद झाला असून वेगवेगळ्या उपपत्ती मांडल्या गेल्या आहेत.

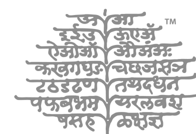
आणि अर्थबोधाच्या प्रक्रियेत गाडी पुढे जाऊन मागे येणे असल्या गोष्टी नित्याच्या अनुभवातल्या आहेत. गप्पागोष्टींतले विनोद काहींना लवकर कळतात, काहींना उशिरा. अशा ठिकाणी अर्थाच्या गाडीचे शंटिंग होत नाही तर काय होते? ज्यांना उशिरा कळतात त्यांना गमतीने 'ट्यूबलाईट' म्हणतात; यातही हाच भाव गर्भित आहे. काही वेळा तर विनोद चक्क उलगडून सांगावा लागतो. याच्या उलट अर्थप्रतीती जेथे जलद घडते तेथे तर्काने सिद्ध होणारी क्रमवर्तिता काय शास्त्राने बासनात ठेवायची? ध्वनीचा रस हा प्रकार 'अलक्ष्य क्रमव्यंग्य' म्हणून सांगितलेला आहे, 'अविद्यमानक्रमव्यंग्य' म्हणून नव्हे, यामागेही हाच विचार आहे. ज्याला इंग्रजीत Epigram म्हणतात (जसे: 'Child is the father of man', किंवा 'All men are equal; but some are more equal than others.') त्याचा अर्थबोध होताना गाडी शंटिंग करीतच पुढे जात असते संस्कृत 'व्याघ्र' शब्दावरून मराठी 'वाघ' आला हे आपाततः कळले तरी पूर्ण कळण्यासाठी प्राकृत 'वग्घ' लक्षात यावा लागतो,– म्हणजे माघारी जाणे आले. ज्याला प्राकृताची माहिती आहे त्याला असे माघारी जावे लागत नाही.

लक्षणेची एक अट जो 'तद्योग', म्हणजे मुख्यार्थ-लक्ष्यार्थसंबंध, त्याचे दोन वर्ग संस्कृत काव्यमीमांसक करतात : सादृश्य आणि सादृश्येतर संबंध. रसाळांना यांमधला दुसरा वर्ग अमान्य आहे. 'कारण कुठल्या तरी प्रकारचे साधर्म्य किंवा साम्य असल्याशिवाय अभेदाची जाणीवच निर्माण होऊ शकत नाही.' (२४९) यापुढचेच वाक्य : 'म्हणून नवे नवे अर्थ निर्माण करण्याचे सामर्थ्य या साधर्म्यवैधर्म्यात्मक संबंधामुळे प्राप्त होत असते.' याचा अर्थ काय समजायचा? साधर्म्यात वैधर्म्यही अंतर्भूत असते असा, की वैधर्म्यानेही दोन वस्तूंच्या अभेदाची जाणीव होऊ शकते असा? हे दोन्ही पर्याय वास्तवविरोधी आहेत. अभेदाची जाणीव केवळ साधर्म्यामुळे होत असेल तर 'कालिदास वाचला का?' या विधानात 'कालिदास = कालिदास ग्रंथ' असा जो अर्थ कळतो तो या दोहोंमधल्या कोणत्या साधर्म्याने? 'हॅम्लेट = हॅम्लेटवरचे नाटक' यांमधे कोणते साधर्म्य आहे? 'आपण शहाणे आहा' या विधानात 'शहाणे = मूर्ख' असा अर्थ या दोहोंमधल्या साधर्म्यातून निर्माण झाला आहे की वैधर्म्यातून? रसाळांच्या प्रतिपादनाचा अर्थ असा होतो की लक्षणा ही केवळ 'गौणी' याच स्वरूपाची संभवते, 'शुद्धा' या स्वरूपाची नाही. हे भाषिक व्यवहारातील अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. संवेदनासाधर्म्य आणि प्रतिक्रियासाधर्म्य असली साधर्म्ये अभेदाची जाणीव होण्यास पुरेशी असतील तर ज्याला कविता आणि केरसुणी या दोन्हींविषयी नावड आहे त्याच्या दृष्टीने कविता आणि केरसुणी यांचाही अभेद प्रतीत होऊ लागेल. रसाळांनी लक्षणाविचारातल्या 'मुख्यार्थ-बाधा'चा अर्थ जसा अमर्याद ताणला आहे (हे मागे दाखवले आहे). तसा 'साधर्म्या'चाही ताणला आहे. अशामुळे शास्त्रीय विचाराच्या वस्तुनिष्ठतेला ढळ पोचतो. शास्त्रातल्या उपपत्तींचा आधार जितका व्यापक आणि निरपवाद असेल तितक्या त्या अधिक प्रत्ययकारी होतात. हे रसाळ लक्षात घेत नाहीत. त्यांनी पाश्चात्त्य समीक्षेतल्या संकल्पनांचे परीक्षण न करताच त्या यथार्थ असल्याचे गृहीत करून त्यांवर आपले प्रतिपादन आधारले आहे; आणि व्यंजनावाद्यांचा जो समग्र युक्तिप्रपंच अनेक शतकांच्या विचारमंथनातून उभा राहिला आहे त्याचे तपशिलात जाऊन शास्त्रीय पद्धतीने खंडन न करताच केवळ शाब्दिक कसरत करून, पूर्वीच मांडल्या गेलेल्या एका दृष्टिकोणाचे पुनरुज्जीवन केले आहे. असे प्रतिपादन प्रत्ययकारी कसे होऊ शकेल?

मुख्य संदर्भ साहित्य :

१. **कविता आणि प्रतिमा**– सुधीर रसाळ, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई (१९८२)
२. **मम्मटभट्टविरचित काव्यप्रकाश**– अर्जुनवाडकर– मंगरूळकर, देशमुख प्रकाशन, पुणे (१९६२)
३. An Epistemological Search into the Rasa Theory– K. S. Arjunwadkar, *New Quest*, Nov.-Dec. 1988

* *





आंतर्राष्ट्रीय व्यापार समझोत्याचा डंकल प्रस्ताव

सी. पं. खेर

दुसऱ्या महायुद्धानंतर जगात व्यापार खुलेपणाने, अडथळ्याशिवाय व्हावा या उद्देशाने अनेक राष्ट्रांच्या विचारविनिमयातून 'प्रशुल्क व व्यापार यासंबंधीची सहमती संघटना स्थापन करण्यात आली. ती तिच्या पहिल्या अक्षरावरून GATT– गॅट–म्हणून ओळखली जाते व तिचा यापुढे तसाच उल्लेख करू. व्यापारासंबंधीचे आंतर्राष्ट्रीय करार करण्याचे व ते मोडणाऱ्यांना दंड करण्याचे ते एक व्यासपीठ बनले आहे. गॅटला १०८ राष्ट्रांनी बांधून घेतले असून त्यांत भारताचाही समावेश आहे.

या गॅटअन्वये तिच्या १९४७ मधील स्थापनेपासून आजवर बहुराष्ट्रीय व्यापारासंबंधी वाटाघाटींच्या सात फेऱ्या झाल्या असून १९८६ पासून आठवी फेरी सुरू झालेली आहे. या सात फेऱ्यांतून यंत्रोत्पादनावरील प्रशुल्काचे जागतिक प्रमाण उतरवण्यात बरेच यश मिळाले आहे. सरासरीने ते ९२ टक्क्यांवरून ४·७ टक्क्यांवर येऊन ठेपले आहे. परंतु अलीकडे म्हणजे गेल्या वीस-एक वर्षांत प्रशुल्काची जागा प्रशुल्केतर निर्बंधांनी घेतलेली आहे. त्यात आयात-वाटा (कोटा), ऐच्छिक निर्यातबंधने, विशिष्ट पातळीहून अधिक आयातीवर वाढीव दराने प्रशुल्क लादणे, अर्थसाहाय्यविरोधी व मूल्यादपतनविरोधी (अँटी–डंपिंग) प्रतिशुल्क लादणे, निर्यातीस आर्थिक साहाय्य देणे इत्यादींचा समावेश आहे. कृषी-व्यापार गॅटचे बाहेर आहे. व त्याचा फायदा घेऊन शेतकऱ्यांना त्यांच्या प्राप्तीच्या ३७ टक्क्यांपासून तो ७२·५० टक्क्यांपर्यंत अर्थसाहाय्य दिले जात आहे. त्यामुळे प्रगत देशांत त्याचा सालिना सरासरीने १८४९ कोटी डॉलर्सचा सामान्य जनतेवर बोजा पडत आहे. शेतीचे उत्पादन वाढावे म्हणून नव्हे तर ते कमी व्हावे, शेतकऱ्यांनी लागवड करू नये म्हणूनही ते दिले जाते. अशा रीतीने शेतीच्या उत्पादनात व व्यापारात विपर्यास निर्माण झालेला आहे.

पेटंट्सच्या बाबतीत अलीकडे चाचेगिरी वाढली असून नकली वस्तू तयार करून विकण्याची चलाखी पसरत चालली आहे. हुबेहूब असणारी यंत्रे, औषधे, खेळणी, मद्य, निळ्या जिन्स, मोटारींचे भाग इत्यादी बनावटपणे होत असल्याचे, प्रक्रियांचे प्रतिरूप बनत असल्याचे आढळून आले आहे.

तेव्हा कृषी-मालाच्या व्यापारातील विपर्यास नाहीसा व्हावा व पेटंट्सची होत असलेली चाचेगिरी जावी, व्यापार खुला राहावा व जगातील उत्पादन वाढावे या हेतूने १९८६ मधील वाटाघाटींची आठवी फेरी सुरू झाली. अमेरिका आणि रशिया यांचे शीतयुद्ध थांबल्याने व्यापारवाढीचा विचार बळावला. या वाटाघाटी १९९० मध्ये पुऱ्या व्हावयाच्या होत्या व सहमतीचे नवे करार १९९३ पासून अमलात यावयाचे होते. परंतु कृषी-विषयक मुद्द्यावर, अमेरिका व फ्रान्समध्ये निवडणुका तोंडावर आल्याने, एकमत होऊ शकले नाही व त्या लांबलेल्या आहेत. या वाटाघाटींच्या आधारावर गॅटचे अध्यक्ष मि. आर्थर डंकल यांनी व्यापारी कराराचा मसुदा तयार केला. हा मसुदा 'डंकल प्रस्ताव' म्हणून ओळखला जातो. हा प्रस्ताव अनेक देशांच्या मते अंतिम नव्हे. परंतु 'तो पूर्णांशाने स्वीकारा किंवा फेकून द्या' अशी टोकाची भूमिका स्वतः डंकल यांनी घेतलेली आहे.

डंकल-प्रस्तावात सात प्रमुख विषयांचा समावेश आहे.– १. बाजार-प्रवेश, २. कृषी-व्यापार, ३. वस्त्र व कपडे यांचा व्यापार, ४. व्यापाराशी संलग्न बौद्धिक संपत्तीचे अधिकार, ५. व्यापाराशी संलग्न गुंतवणुकीचे उपाय, ६. सेवांचा व्यापार, ७. गॅटचे नियम-पालन व तंटे-निवारण व्यवस्था.

गॅटच्या कक्षेत प्रथमच कृषी-व्यापार व व्यापाराशी संलग्न बौद्धिक संपत्तीचे अधिकार हे विषय येत आहेत. व तेच तीव्र मतभेदाचे विषय ठरले आहेत.

डंकल–प्रस्तावातील या दोन विषयांबाबत भारतात शेतकरी संघटनांचे व अर्थशास्त्रज्ञांचेही दोन तट पडलेले आढळतात. एक श्री. टीकैत यांचा गट.




अनुक्रमणिका

यांनी डंकल प्रस्तावाला विरोध दर्शविणारी निदर्शने दिल्लीत नुकतीच केली. यांच्याच पक्षबंधूंनी बेंगलूर येथे २९ डिसेंबर १९९२ ला कार्गिल या बियाणे विकणाऱ्या बहुराष्ट्रीय कंपनीच्या ऑफिसची तीव्र विरोध दाखविणारी मोडतोड केली. उलट, शेतकरी संघटनेच्या श्री. शरद जोशी यांना डंकल-प्रस्ताव स्वीकारार्ह वाटतो. भारत सरकारची भूमिका अशी की गॅटखालील विकसनशील देशांना मिळणाऱ्या सवलती तशाच पुढे चालू राहिल्या तर प्रस्ताव भारताला अनुकूल आहे. डंकल-प्रस्ताव मानला नाही तर गॅटमधून बाहेर पडावे लागेल अशी भीतीही सरकारला वाटत असावी.

वादग्रस्त अशा या दोन विषयांचे सविस्तरपणे विवेचन करण्याचा या लेखाचा हेतू आहे. विस्तारभयास्तव अन्य विषय येथे घेतलेले नाहीत.

– २ –

उत्पादकांना बऱ्याच प्रमाणात स्पर्धेने आर्थिक साहाय्य (सबसिडी) दिले जात असून त्यातून कृषीमालाच्या किंमती मुद्दाम कमी राखल्या गेल्यात. अशा अर्थसाहाय्याची अर्थमितीद्वारा उत्पादक-अर्थसाहाय्य सममूल्यात मोजणी केली गेलीय. १९८२-८७ ची सरासरी पाहता जपानमध्ये ७२.५० टक्के साहाय्य मिळाले. उलट, कोलंबियात ५४.५० टक्के कर सरकारला भरावे लागले. सरासरीने ३७ देशांतून १८.४ टक्के कृषी-उत्पादनाला आर्थिक साहाय्य मिळाले. भारतात त्याला साहाय्य न मिळता एकूण २.३३ टक्क्याने करच भरावा लागत आहे.[१] विकसनशील देश प्रगत देशांवर एकूण निर्यातीच्या ६७ टक्के प्रमाणाने अवलंबून आहेत. केवळ अन्नधान्याचा विचार केला तर ६६ टक्के निर्यातीसाठी विकसनशील देश प्रगत देशांतील बाजारपेठेवर विसंबून आहेत.[२] म्हणजे एवढ्या मोठ्या प्रमाणाने विकसनशील देशांचेच किंमती कमी राखल्या गेल्याने नुकसान होत आहे. अर्थसाहाय्याचे प्रमाण कमी व्हावे व कृषीव्यापारात खुल्या बाजाराचा प्रभाव पडावा असा डंकल-प्रस्ताव आहे.

१) आर्थिक साहाय्य एकदम करणे अशक्य आहे. तेव्हा **प्रगत देशांनी** अर्थसंकल्पाद्वारा प्रत्यक्ष पैशात दिले जाणारे अर्थसाहाय्य ३६ टक्क्याने तर संख्येने ते प्रत्येक बाबतीत २४ टक्क्याने कमी व्हावे असा [प्र]स्ताव आहे. संख्येने कमी करण्याच्या २४ टक्के [प्रमा]णाबद्दल मतभेद आहेत. फ्रान्सच्या मते प्रत्येक बाबीत तसे ते कमी न करता समग्रपणे २४ टक्क्याने कमी करण्याचे प्रमाण धरले जावे या मताला अमेरिका अनुकूल झाली आहे असे समजते.

आर्थिक साहाय्याची व्याख्या डंकल यांनी पुढीलप्रमाणे मांडलेली आहे : अर्थसाहाय्यात सरकारी अनुदान, कर्जे, पूरक समन्याय भांडवल, कर्जांना हमी, अन्यथा मिळणारी पण वसूल न केलेली किंवा माफ केलेली सरकारी बाकी यांचा समावेश होतो.

आधारभूत संरचनेसाठी केलेली खरेदी वगळता वस्तू व सेवा यांची सरकारने केलेली तरतूद किंवा खरेदी; किंवा निधीकरण पद्धतीस सरकारने केलेला वित्तभरणा; प्राप्तीला किंवा किंमतीला दिलेला टेकू व त्याद्वारा लाभाची खैरात यांचीही गणना अर्थसाहाय्यात करायला हवी.

या सगळ्या प्रकारचे अर्थसाहाय्य वरील प्रमाणाने कमी व्हावे.

२) **प्रगत देशांत** सर्व प्रकारचा स्वदेशी टेकू (डोमेस्टिक सपोर्ट) १९९३ ते १९९९ पर्यंत २० टक्क्याने कमी व्हावा. (१९९३ सालापासून डंकल-प्रस्ताव अमलात येईल असे गृहीत धरले होते. हे साल बदलले जातेय का काय हे पाहावयाचे. तिथून पुढे दहा वर्षांत असे समजू.)

असा टेकू उपभोक्त्याकडून घेऊन उत्पादकांना दिले अशा हस्तांतरणाच्या स्वरूपात असू नये. तसेच उत्पादकांना (किंमत टिकवण्यासाठी/वाढविण्यासाठी) किंमतीच्या रूपात टेकू देता येणार नाही.

या नियमापासून सूट हवी असेल तर अशा वस्तूच्या व्यापारामुळे कोणताही विपर्यास होणार नाही किंवा कमीत कमी विपर्यास होईल किंवा उत्पादनावर कमीत कमी दुष्परिणाम होईल असे दाखवून द्यावे लागेल. तसेच स्वदेशी टेकू सार्वजनिक पैशातून (वर्जलेला महसूल धरून) राबविल्या जाणाऱ्या सरकारी कार्यक्रमांतून द्यायला हवा.

३) **प्रगत देशांत** व्यापक प्रशुल्कीकरण केले जावे. म्हणजे आज जे प्रशुल्केतर निर्बंध आहेत ते सगळे प्रशुल्क लादूनच व्यक्त करायला हवेत. सामान्य सीमाशुल्क दहा वर्षांत ३६ टक्क्याने व प्रत्येक वस्तूवर किमान १५ टक्क्याने कमी व्हावे.

विकसनशील देशासाठी खास सवलत दिलेली आहे. ती अशी :

अ) ज्या वस्तूचे अर्थसाहाय्य किंवा स्वदेशी टेकू १० टक्के आहे त्या वस्तूचे अर्थसाहाय्य व आधार कमी करण्याची आवश्यकता नाही. डंकल प्रस्ताव विकसनशील (डेव्हलपिंग) व किमान – विकासी (लिस्ट डेव्हलप्ड) असा भेद करतो. किमान – विकासी देशांना ही १० टक्क्यांचीही अट लागू नाही. भारताचा उल्लेख विकसनशील देशांत केलेला आहे. किमान–विकासीत नाही.

ब) कृषीसाठी दिलेले गुंतवणुकीचे अर्थसाहाय्य आणि कमी उत्पन्न किंवा साधनांचा असणाऱ्या गरीब शतकऱ्यांना दिले जाणारे कृषी–निविष्टी अर्थसाहाय्य कमी करण्याची आवश्यकता नाही.

क) ज्यांना परदेशी देणी आहेत त्यांना प्रशुल्कीकरण (प्रशुल्केतर निर्बंधांचे प्रशुल्कात रूपांतर) करण्याची आवश्यकता नाही.

अर्थसाहाय्यात पुढील खर्चांचा समावेश होत नाही. (विकसनशील देशांसाठी)

i) सर्वसामान्य संशोधन, पर्यावरणासंबंधीचे संशोधन किंवा विशिष्ट वस्तूसंबंधीचे संशोधन यांवरील खर्च; कीटकनाशक व रोगप्रतिबंधक उपायावरील खर्च; प्रशिक्षण, कृषीविस्तार व सल्ला, निरीक्षण बाजार व प्रवर्तनसेवा; बीज, रस्ते, पाणीपुरवठा, बंधारे इत्यादी आधारभूत संरचना यांवरील खर्च;

ii) अन्नसंरक्षण (फूड-सेक्युरिटी) देण्याच्या हेतूने करावयाच्या साठ्यावरील खर्च.

अन्नसंरक्षण देण्याचा कार्यक्रम हा त्या राष्ट्राचा अविभाज्य भाग बनलेला असला पाहिजे. तसेच असा साठा करावयाचा व किती प्रमाणाने तो करावयाचा हे आधीच ठरवलेले असले पाहिजे. त्याचे लक्ष्य ठरवले गेले असले पाहिजे.

अशा अन्नधान्याची खरेदी व विक्री ही चालू बाजारभावानेच करायला हवी.

iii) स्वदेशी अन्न-मदतीवरील (फूड-अेड) खर्च. पोषक आहार लोकांना मिळावा. अशा पोषक आहाराची गरज किती लोकांना आहे हे निश्चित करायला हवे. पोषणासंबंधीचे निकष स्पष्टपणे ठरविले गेले पाहिजेत.

पोषणासाठी २२५०, २४०० का २००० उष्मांक लागतात याबद्दल मतभद आहेत. आंतर्राष्ट्रीय आरोग्य संघटनेनुसार २००० उष्मांक हवे असतात. हे प्रमाण गृहीत धरले तरी भारतात ४२.५२ टक्के जनता कुपोषणग्रस्त होती. एवढ्या प्रमाणाने अन्नसाहाय्य देण्यास कसलीही आडकाठी दिसत नाही. अर्थात, यासाठी लागणारी अन्नखरेदी बाजारी भावानुसार व्हावयास हवी.

iv) उत्पादनाशी (पीक व प्रमाण) कसलाच संबंध नसलेली, स्वदेशी व आंतरराष्ट्रीय किमतीशी न जोडलेली, उत्पादन करावे म्हणून प्रेरणा देणारी, उत्पादक घटकांशी संलग्न ठेवून न केलेली, उत्पादकांना दिलेली रक्कम.

अशी रक्कम देताना प्राप्ती, उत्पादक म्हणून किंवा जमीनमालक म्हणून असणारा दर्जा, उत्पादकघटकांचा वापर किंवा उत्पादनाची पातळी यांसंबंधीचे निकष उत्पादकांना रक्कम देताना आधी ठरवले गेले असले पाहिजेत.

उत्पादकांना दिली जाणारी प्राप्तीच्या विम्याची रक्कम. यासाठी एकूण प्राप्तीच्या निदान ३ टक्के प्राप्ती कृषीउत्पादनापासून हवी, कृषीप्राप्तीचे नुकसान मोजताना.

उत्पादकांच्या अशा प्राप्तीचे जेवढे नुकसान झाले असेल त्याच्या ७० टक्क्यांहूनही कमी नुकसान-भरपाई असायला हवी.

नैसर्गिक आपत्तीमुळे झालेल्या (आणि हे सरकार ठरवील) नुकसानीची भरपाई.

उत्पादक कायमपणे निवृत्त होणार असेल तर त्यामुळे जें संरचनात्मक बदल करावे लागतील त्यासाठी मदत.

संचरनात्मक बदल घडवून आणताना (याआधीची संरचना ही अहितकर होती हे सिद्ध केल्याने) गुंतवणुकीसाठी द्यावयाची मदत.

वरील (i) ते (iv) प्रकारचे खर्च हे आर्थिक साहाय्य या सदरात मोडत नाहीत.

विकसनशील देशांत अर्थसाहाय्य वा टेकू १० टक्क्यांहून जास्त असता कामा नये. भारत सरकारच्या मते वस्तू-निहाय व न-वस्तू-निहाय (नॉनप्रॉडक्ट स्पेसिफिक) अर्थसाहाय्याची मोजणी करता, काही गृहितकांवर आधारून ते २९ ते ६ टक्के भरते. बऱ्याच वस्तूंवर ते ऋणांक आहे. म्हणजे सरकार अर्थसाहाय्य न देता उलट सरकारलाच कर मिळत आहे. एक-दोन

वस्तूंवरच निश्चितपणे अर्थसाहाय्य द्यावे लागत आहे. व तेही १० टक्क्यांहून कमी आहे.

ही मोजणी करताना सरकारने कोणती गृहितके आधारभूत धरली हे समजायला मार्ग नाही. अर्थ-शास्त्रीय (किंवा व्यापार-शास्त्रीय सिद्धान्तातून) वाङ्मयात 'उत्पादक अर्थसाहाय्य सममूल्याचे प्रति-पादन केले जाते. मोजणीची ही पद्धत मान्य केली तरी भारतात अर्थसाहाय्य ऋणांक असल्याचे दिसून आले आहे.

ज्यांना परदेशी देणी आहेत त्या राष्ट्रांना प्रशुल्के-तर निर्बंधांचे प्रशुल्कात परिवर्तन करण्याची (प्रशुल्की-करण करण्याची) आवश्यकता नाही. परंतु परदेशी देणी नाहीशी झाल्यावर आपण प्रशुल्काचे प्रमाण किती ठेवू हे या राष्ट्रांना आत्ताच सांगावयाचे आहे. त्याला अनुसरून भारत सरकारने कच्च्या कृषीमालावर १०० टक्के, प्रक्रिया केलेल्या कृषीमालावर १५० टक्के तर खाद्य तेलावर ३०० टक्के कमाल प्रशुल्काचे प्रमाण राखण्याचा इरादा व्यक्त केलेला आहे.

तेव्हा कृषीमालाच्या जागतिक व्यापारासंबंधीच्या प्रस्तावाचा भारतापुरता सारांश असा सांगता येईल–

१. अर्थसाहाय्याचे विकसनशील देशांचे प्रमाण १० टक्क्यांवर ठेवण्याचे आहे. त्यासाठी अर्थसाहाय्याचे प्रमाण घटविण्याचा प्रश्न एक-दोन वस्तूंसंबंधीच उद्‌भवतो अन्यथा नाही.

२. अन्नसंरक्षण व अन्नमदत यांसाठी करावयाचा साठा बाजारातील भावानेच सरकारला विकत घ्यावा लागेल.

अन्नधान्याचे वाटप सरसहा न करता केवळ कुपोषणग्रस्त लोकांसाठीच करावे लागेल.

३. उपभोक्त्यांकडून घेऊन उत्पादकांना अर्थसाहाय्य देता येणार नाही. अर्थसाहाय्य अर्थसंकल्पाद्वारा (स्पष्ट-पणे आकलण्याजोगे) द्यावे लागेल व ते देण्याआधी काही निश्चित निकष लावावे लागतील.

४. आज ज्यांची आयात महत्त्वाची नाही अशा वस्तू परदेशियांना उपभोगाच्या किमान ३ टक्के व कमाल ५ टक्के आयात करण्यास मुभा द्यायला हवी. यामुळे साहजिकच भारताची निर्यात वाढणार आहे.

शेतकऱ्यांनी वापरावयाच्या बियाणांचे विवेचन पुढील भागात करू.

– ३ –

आर्थिक विकास व प्रगतीची कळ 'नवी रीत' (इनोव्हेशन) आहे. नव्या रीतींचे मूळ नवनव्या संशो-धनात आहे, हे सर्वमान्य झाले आहे. नवे संशोधन हे खर्चाचे, जिकिरीचे, चिकाटीचे तर आहेच पण त्याहून त्यात अपयश येण्याचा धोकाही मोठा आहे. त्यामुळे याबद्दलचा योग्य तो मोबदला मिळायला हवा, संशो-धनावरचा खर्च भरून निघायला हवा असे प्रत्येक संशोधकाला वाटणे साहजिकच आहे. असा मोबदला मिळू शकला नाही तर संशोधकाला प्रेरणाच उरणार नाही. (संशोधक व्यक्ती वा उद्योगसंस्था वा संशोधन-संस्थाही असू शकेल.)

संशोधकाच्या सर्जकतेला प्रोत्साहन मिळावे, त्याला त्याचा योग्य तो मोबदला, स्वामित्वधन मिळावे, या हेतूने त्याचे अधिकार शाबूत राहावेत म्हणून प्रथमच त्याबद्दलचा प्रस्ताव युरुग्वे-चर्चाफेरीत (व नंतर डंकल प्रस्तावात) आलेला आहे. हे अधिकार म्हणजे पेटंट्स (एकस्वाधिकार) ट्रेडमार्क्स (व्यापारचिन्ह) व कॉपीराइट (रचनास्वत्व- लेखकाचे, प्रकाशकाचे अधिकार) – उद्यमशीलतेचे व कलात्मक अधिकार. उद्योग व व्यापाऱ्यांना महत्त्वाचे वाटणाऱ्या शोधाचे हक्क उद्यमशीलतेत येतात, तर ग्रंथ, ध्वनिमुद्रिका किंवा चित्रपट हे कलात्मक अधिकार होत. कलात्मक अधिकार बर्न कन्व्हेन्शनने शाबूत राखले आहेत. तर औद्योगिक संकल्पन, नमुने, ट्रेड मार्क्स यांसाठी पॅरीस कन्व्हेन्शन आहे. उद्योग, व्यापारी शोध यांचे संरक्षण व व्यापार गॅटच्या कक्षेत आणण्याचा डंकल-प्रस्ताव आहे.

असा प्रस्ताव करायला कारणही आहे. नवनवीन तंत्रांमुळे मूळ ग्रंथाच्या सहीसही ग्रंथ, ध्वनिमुद्रिका (बनावट) जशा बाहेर येत असल्याचे दिसते त्याच-प्रमाणे हुबेहूब असणारी यंत्रे, औषधे, खेळणी, मद्य, निळ्या जीन्स, मोटारींचे भाग इत्यादी बनावटपणे होत असल्याचे, प्रक्रियांचे प्रतिरूप बनत असल्याचे दिसून आले आहे. अशा चाचेगिरीला आळा बसायला हवा हा डंकल प्रस्तावाचा हेतू आहे.

निर्यातीत पेटंट, ट्रेडमार्क व कॉपीराइट असलेल्या वस्तूंचे प्रमाण मोठे आहे. १९८९ मध्ये अमेरिकेच्या एकूण आयातीत ते १७·८ टक्के, निर्यातीत १६·१ टक्के प्रमाण होते. तर जपानकरता हे प्रमाण अनुक्रमे १०·२ व १७·१ टक्के होते.

अनुक्रमणिका

नव्या रीतीत गुंतवणूक करण्याने खासगी तर खरेच पण समाजाचाही फायदा होतो. एडविन मँसफील्ड यांच्या १९७७ च्या एका अमेरिकन पाहणीवरून असे दिसते की धाग्याच्या नव्या रीतीपासून ३०७%, घरगुती सफाईच्या साधनापासून २०९% गुंतवणुकीवर सामाजिक परतावा मिळाला. त्यानी घेतलेल्या १७ नव्या रीतींबाबतीत सरासरीने गुंतवणुकीवर ५६% सामाजिक परतावा मिळाला तर २७% खासगी नफा मिळाला.

पेटंटचे संरक्षण नसते तर १९८१–८३ या काळात आठ उद्योगांतून १५३ पेटंट्स वापरात आलेच नसते. शिवाय १६५ पेटंट्सचा विकास झालाच नसता.[३]

पेटंट्सचे उद्योग–व्यापारात केवढे महत्त्व आहे हे या आकडेवारीवरून कळून येईल. म्हणून तर पेटंट संरक्षणाचे जागतिक महत्त्व.

पेटंट कायदा प्रत्येक देशाचा वेगवेगळा आहे. एका देशाचा दुसऱ्यास चालत नाही. व पेटंट मिळविण्यासाठी वेगळा अर्ज करावा लागतो. रोपे व वनस्पतीचा (प्लँट्स) अमेरिकेत १९८५ पर्यंत तर युरोपात १८८९ पर्यंत पेटंट कायद्यात समावेश नव्हता. भारतात १९७० च्या पेटंट कायद्यात प्रक्रियेला (प्रोसेस) संरक्षण आहे– म्हणजे प्रक्रियेचे पेटंट मिळते. पण वस्तूला (प्रॉडक्टला) नाही. तसेच कृषी-प्रक्रिया, औषधी, शस्त्रक्रियेच्या, निवारक व प्रतिबंधक प्रक्रिया, रोगमुक्त करण्यासाठी किंवा मूल्य वाढविणारी पशू व रोपे यांच्यावरील उपचारप्रक्रिया यांतून वगळलेल्या आहेत.

प्रक्रिया व पदार्थ (वस्तू) यांसंबंधीच्या कोणात्याही शोधास, तंत्रज्ञानाच्या कोणत्याही क्षेत्रात पेटंट मिळावे असा डंकल प्रस्ताव आहे. पण हा शोध **नवीन** हवा. नवकल्पक (पुढला) टप्पा हवा. शोधाचे गाव, तंत्रज्ञानाचे क्षेत्र, परदेशी की स्वदेशी अशा तऱ्हेचा भेदभाव करता कामा नये. निदानोपयोगी, उपचारशास्त्रीय, व शस्त्रक्रियेच्या प्रक्रिया यांतून वगळलेल्या आहेत. रोपे व पशू यांच्याबद्दलच्या जैविक प्रक्रिया यातून वगळलेल्या आहेत. परंतु सूक्ष्म जैविक (मायक्रो ऑर्गनिझम्स) अ-जैविक प्रक्रियांना पेटंट मिळायला हवे.

पेटंट संरक्षणाचा काळ वीस वर्षे असावा. हा नियम अमलात आणण्यास प्रगत देशांना एक वर्षाचा, विकसनशील देशांना चार वर्षांचा कालावधी दिलेला आहे. काही क्षेत्रांतून आणखी पाच वर्षे उशिराने विकसनशील देशांना तो अमलात आणता येईल. म्हणजे अन्न, रसायने, औषधे, जैविक पदार्थ यांबाबतीत भारताला १ जानेवारी २००३ पर्यंत अंमल विलंबविता येईल. अर्थात, १९९३ त या बाबतीतल्या शोधांना पेटंट्सना संरक्षण कसे मिळेल हे स्पष्ट करावे लागेल.

भारतात पेटंट संरक्षणाचा काळ ५ ते १४ वर्षे आहे. त्यामानाने २० वर्षांचा काळ मोठा आहे अशी टीका होतेय. तसेच डंकल प्रस्तावामुळे भारताचा कायदा आमूलाग्र बदलावा लागेल व त्यात वस्तूंच्या पेटंटच्या संरक्षणाचा समावेश करावा लागेल.

दुसरी अशी भीती व्यक्त केली जाते की या प्रस्तावामुळे औषधांच्या किंमती आजच्यापेक्षा ५ ते १० पटीने वाढतील.

भारत सरकारला ही भीती चुकीची वाटते. एक तर इथल्या व परदेशातल्या किंमतीशी तुलना करून भाववाढीची ही कल्पना केली जाते. अशी सरळ सरळ तुलना करणे, प्रतिडोई उत्पन्न, आरोग्यविम्याची सुविधा अशांसारख्या गोष्टी लक्षात न घेता, योग्य वाटत नाही. किंमतीतील अशी तफावत अनेक वस्तूंबाबत व पेटंट नसलेल्या औषधांबाबत दिसून येईल. अर्थात, पेटंटमुळे मक्तेदारी मिळत असल्याने काही प्रमाणात किंमती या वाढणारच. पण ही वाढ पेटंट औषधांपुरती मर्यादित राहावी. वापरातल्या पुष्कळशा औषधांना पेटंट लागू नाही. पेटंटखाली १०–१५ टक्केच औषधे असल्याचा अंदाज आहे. तसेच किंमतवाढ १० वर्षेपर्यंतच टिकू शकेल. शिवाय औषधांच्या भाव-नियंत्रणाचा कायदा लागू करायला डंकल प्रस्तावामुळे आडकाठी येत नाही असे सरकारला वाटते.

डंकल प्रस्तावात पेटंट अधिकार मिळविण्यास लायसेन्स घेण्याची सक्ती नाही. (जी भारतीय कायद्यात आहे) वस्तूचे स्थानिक उत्पादन होवो, की ती आयात होवो तिला पेटंट मिळेल व पेटंट अधिकार प्राप्त होईल. लायसेन्सची सक्ती करण्याचा भारतीय उद्देश पेटंटपासून सामाजिक हित रक्षण करण्याचा आहे. पण डंकल प्रस्ताव संशोधकाचे हित पाहतो. यामुळे भारताच्या औषधांच्या निर्यातीवर विपरित परिणाम होईल असे सांगितले जाते.

डंकल प्रस्तावात प्रक्रिया व पदार्थ या दोन्हींनाही पेटंट मिळणार असल्याने, औषधांच्या बाबतीत, भारतात पदार्थ तोच पण वेगळ्या प्रक्रियेने तयार होत राहिल्याने,

आपल्या संशोधनावर त्याचा विपरित परिणाम होण्याची शक्यता आहे.

पण संशोधन म्हणजे काय ? प्रक्रिया बदलणे हे खरे संशोधन आहे का ? असा याबाबतीत प्रश्न विचारला जातो. याउलट, खरे संशोधन म्हणजे नवनवीन रेणू शोधणे. आता नवनवीन रेणू (मॉलेक्यूल्स) फारच थोडे शोधले जात आहेत व त्यांवरचा खर्चही प्रचंड (वीस कोटी डॉलर्सच्या घरात) असल्याने ते किती जणांना शक्य आहे ? असा प्रतिप्रश्नही केला जात आहे.

वेगळी प्रक्रिया म्हणजे थोडेसे शब्द फिरवून, वाक्ये बदलून सगळा ग्रंथ न कळण्यासारखी आहे की काय याचा शोध घ्यायला हवा. तोवर इथल्या संशोधनावर (आणि इथे संशोधनावर अल्प प्रमाणावर खर्च होत आहे हेही विसरून चालणार नाही.) डंकल प्रस्तावाचा कसा व किती परिणाम होणारा आहे हे सांगणे कठीण आहे.

पेटंट घेण्याबाबत मुळात भारतीय निरुत्साही दिसतो. हा हलगर्जीपणा त्याने टाकायला हवा. अस्तित्वातले पेटंट्स पुढेही चालू राहावयास हवेत.

पेटंट कायद्याचे उल्लंघन झालेले नाही हे सिद्ध करण्याची जबाबदारी आरोपीवर (प्रतिवादीवर) आहे, वादीवर नाही पण यामुळे भारतीय न्यायपद्धतीचे उल्लंघन होत नाही असे सांगितले जाते.

डंकल प्रस्तावातला बौद्धिक संपत्तीच्या संरक्षणाचा प्रस्ताव हा वेगळा भाग आहे. तो अविभाज्य भाग नाही. म्हणजे त्याखालील करार केला नाही तरी (किंवा करायचा तर वेगळा) चालू शकेल असे भारत सरकार सुचवते. आणि त्याहून त्या प्रस्तावाची अंमलबजावणी २००३ मध्ये व्हावयाची आहे. तेव्हा त्याचा आत्ताच विचार का करा असेही सरकारला वाटत असावे.

— ४ —

डंकल प्रस्तावावर अद्याप कुणाच्या सह्या झालेल्या नाहीत. त्या झाल्या नाहीत तर आंतरराष्ट्रीय व्यापारास खुलेपणा येणार नाही. व सुरक्षिततेचे उपाय आणखी वाढत जातील. प्रशुल्काचे प्रमाण व प्रशुल्केतर निर्बंधांचे प्रमाणही वाढत जाईल व त्याची परिणती व्यापारी-युद्धात होऊ शकेल अशी भीती आहे.

डंकल प्रस्तावात अद्याप वाटाघाटीला अवसर आहे असे इतर देशांप्रमाणे भारत सरकारलाही वाटते. नव्या वाटाघाटी सुरू झाल्या तर आपण पुढील मुद्द्यांवर भर देऊ असे सरकार म्हणते.[४]

I. कृषीव्यापार

१. अन्नसुरक्षेपायी साठा बाळगण्यास द्यावे लागणारे अर्थसाहाय्य कमी करावे लागू नये.

२. टेकू देण्याच्या समग्र मोजणीत निदान ४ हेक्टर जमीनधारकाला दिलेले निविष्टी अर्थसाहाय्य वगळले जावे.

३. परदेशी देणेबाकी निपटल्यानंतरही काही मूलभूत अन्न-धान्यावरील आयात-निर्बंधांस सर्रास प्रशुल्कीकरणापासून सूट मिळावी.

४. वाहणावळीसाठी अर्थसाहाय्य सध्या अस्तित्वात नसले तरी ते केव्हाही लागू करण्याची मुभा मिळावी.

II. बौद्धिक संपत्तीचे अधिकार

१. आयात ही स्थानिक उत्पादनासमान मानली जाऊ नये.

२. अन्न व औषधे यांबाबतीत लायसेन्स घेण्याची सक्ती राहावी.

३. रोपे-निपजाच्या शेतकऱ्यांच्या हक्काचे संरक्षण व्हावे. पेटंट कायद्याखाली बियाणांचेही पेटंट घ्यावे लागत असल्याने—

अ) दरवर्षी नवे बियाणे घ्यावे लागून, शेतकऱ्याने साठवलेले बियाणे वापरता येणार नाही;

ब) ते शेतकऱ्याला महाग दराने विकत घ्यावे लागेल; अशी शेतकऱ्यांच्यात भीती आहे. डंकल प्रस्तावात असे कुठे सुचवलेले नाही.

अधिक धान्य पिकविण्यासाठी सध्या सर्वत्र संकरित बियाणे वापरात आहे. उत्पादकता टिकवावयाची असेल तर दरवर्षी नवीन संकरित बियाणे घ्यावयास हवे असे प्रगत शेतकरी सांगतात.

संकरित बियाणे खात्रीपूर्वक घ्यायचे तर शेतकऱ्याकडून न घेता (ज्यात भेसळीची जास्त शक्यता असते) ते नावाजलेल्या कंपन्यांकडून घ्यावे लागते.

यात एक व्यावहारिक अडचणही आहे. शेतकरी बियाणे नवे वापरतो, का गेल्या वर्षीच्या साठ्यातून वापरतो हे कळणे कठीण तर आहेच शिवाय त्यावर नियंत्रणही अशक्य आहे.





अनुक्रमणिका

शिवाय सुरुवातीस म्हटल्याप्रमाणे रोपे-निपजण्याच्या शेतकऱ्यांच्या हक्कासाठी सरकार आग्रह धरू म्हणत्येय.

४. आर्थिक कारणाकरिता एकतर्फी दंड देणारे कायदे रद्द करण्याचे प्रगत देशांनी मान्य करावे. (उदा., सुपर ३०१ सारखे कायदे. यासाठी पुढील भाग पहावा.)

III. याशिवाय :

१) अर्थसाहाय्याची समग्र मोजणी कशा रीतीने करावयाची हे स्पष्ट करून घ्यावे.

२) गॅटखाली चवथा भाग व कलम XVIII ब खाली विकसनशील देशांना गॅटच्या नियमापासून बऱ्याच सवलती दिलेल्या आहेत. त्यांचे स्थान कोणते राहील याचा खुलासा करून घ्यायला हवा.

किंवा विकसनशील देशांना व किमान विकासी देशांना कोणकोणत्या सवलती मिळणार आहेत, कोणते अपवाद केले गेले आहेत याची वेगळी जंत्री करायला हवी. प्रगत व विकसनशील देश यांच्यात विषमता आहे व प्रगत देशांचे नियम विकसनशील देशांना तसेच लागू करता येणारे नाहीत. विकसनशील देशांचा उद्योग, व्यापार व आर्थिक विकास अबाधित राहील अशा तऱ्हेने डंकल प्रस्तावातील सवलती व अपवादांची वेगळी यादी स्पष्टपणे मांडायला हवी.

३. डंकल प्रस्ताव कायदेशीर भाषेत आहे. त्याचा अर्थाविष्कार त्याच भाषेनुरूप भारत सरकारने केलेला आहे व तो बरोबर असल्याची गॅट–संचालनालयाकडून खात्री करून घेतलेली आहे. तरी पण त्याला सर्व राष्ट्रांची संमती असल्याचे पुनः वदवून घ्यायला हवे.

एवढे आपण करू असे सरकारने पुनः एकदा सांगायला हवे.

– ५ –

डंकल यांचे नव्हे (गॅटचे नव्हे) तर या प्रस्तावाबरोबर अमेरिका, युरोपीय आर्थिक समूह व जपान यांचे राजकारणही आहे हे विसरून चालणार नाही. पण हेही एवढेच खरे की जागतिक व्यापारात केवळ अर्धा टक्का आपला भाग असल्याने त्यात आपण हतबल ठरतो.

कोणतेही धोरण आखायचे आणि अमलात आणायचे तर सरकार स्थिर हवे. त्याची सावधानता विचलित व भंगली जाता कामा नये. डंकल प्रस्ताव आला तेव्हा (डिसेंबर १९९१) देशात अस्थिरतेचेच वातावरण होते. शिवाय विरोधी पक्षांनी नको त्या प्रश्नावर धूळ उडवली होती. कोलाहल माजविला होता. व सर्वत्र संशयाचे वीष पेरले जात आहे.

खुद्द सरकारची चूक अशी की डंकल प्रस्तावावरचे आपले विचार जाहीरपणे प्रकट केलेले नाहीत. ते काही वेळा स्पष्टही नाहीत. डंकल प्रस्तावाने भारताचा किती फायदा आहे, त्यात कोणत्या गोष्टी अस्पष्ट वाटतात, ज्या वाटाघाटी चालू आहेत त्यांत कोणत्या मुद्द्यावर सरकार नेटाने चर्चा करणार आहे हे जर सरकारने स्पष्टपणे मांडले असते तर आज डंकल प्रस्तावाच्या विरोधाला जो कडवटपणा आला आहे तो आला नसता.

भारतात डंकल प्रस्तावामुळे नाहीसे होणारे उत्पादकांचे अर्थसाहाय्य, बियाणांचा साठा व वापर, बाजारभावानुसार सरकारी धान्य खरेदी-विक्री या मुद्द्यांबद्दल तीव्र विरोध आहे.

सरकारी वाटप पद्धतीसाठी बाजारभावानुसार खरेदी शेतकऱ्यांच्या हिताचीच आहे. तसेच त्यांना विना अडथळा कुठेही भारतात धान्य पाठविता येईल. निर्यातीसाठी प्रयत्न करता येईल.

ज्यांना धान्य बाजारात घेणे परवडणारे आहे अशा लोकांचा वाटप पद्धतीने फायदा होत आहे व सरकारवर त्याचा बोजा वाढत आहे. तो नाहीसा होऊ शकेल.

याहून महत्त्वाचा मुद्दा असा की भारतीय शेतकरी व उत्पादक यांनी आज सरकारी अर्थसाहाय्याच्या ज्या कुबड्या घेतल्या आहेत त्या त्यांना फेकून द्याव्या लागतील. प्रत्येक सुविधेसाठी आज सरकारवर अवलंबून राहण्याची जी चटक त्यांना लागली आहे ती नाहीशी होईल व स्वाभिमान जागृत ठेवता येईल.

– ६ –

डंकल प्रस्तावाला मान्यता देण्यातील दिरंगाई व पेटंट कायद्यात बदल करण्यातील टंगळमंगळ या सबबीखाली अमेरिकेच्या सुपर ३०१ खाली भारताला थायलंड व ब्राझीलबरोबर दंडनीय ठरवू अशी अमेरिकेने नुकतीच धमकी दिलेली आहे.[५]

अमेरिकन निर्यातदारांना जे देश भेदभाव दाखवतात, निर्बंध लादतात अशांना एकतर्फी शिक्षा

अनुक्रमणिका





करण्याचा अधिकार व्यापारी कायद्याच्या सुपर ३०१ खाली अमेरिकन अध्यक्षांना मिळाले आहेत. हे अधिकार वापरू अशी धमकी भारताला अमेरिका गेली दोन-तीन वर्षे देत आलेली आहे. या धमकीला घाबरूनच दक्षिण कोरिया व तायवान डंकल प्रस्तावाला सहमत झाले. जपान, चीन व चिलीही नमलेले दिसतात.[६]

अशा धमकीखाली डंकल प्रस्तावावर सह्या करण्याचे सगळ्या राष्ट्रांनी अमान्य केले पाहिजे.[७] यात गॅटचा बहुराष्ट्रीय व्यापार खुला राखण्याचा उद्देश साधणार नसून अमेरिकेचा राजकीय वर्चस्व राखण्याचा डाव आहे हे स्पष्ट आहे. पेटंटचा कायदा बदलल्याने अमेरिकेची निर्यात वाढली आहे असे सांगता येत नाही. उलट, जपानची निर्यात वाढून अमेरिकेचा व्यापारतोल गेल्या दोन वर्षांत प्रतिकूल झालेला आहे. स्वतःची आर्थिक घडी सुधारण्याऐवजी याचा राग भारतावर काढून काय उपयोग ?

डंकल प्रस्तावाचे काही होवो. पण त्याबरोबरच खुल्या व्यापाराचे तीन गट निर्माण झालेले आहेत. उत्तर अमेरिका 'नाफटा', युरोपीय आर्थिक समूह व जपानचा आशियन गट. हे गट अंतर्गत व्यापार खुला राखीत असतानाच परस्परविरोधी संरक्षक फळी निर्माण करीत आहेत. पण यामुळे गॅटचा गळा चेपला जात आहे याचा कुणीच विचार करीत नाही.

सुपर ३०१ खालच्या धमक्या गॅटशी पूर्ण विसंगत असून तक्रार केल्यास कायद्याच्या दृष्टीने भारताचा विजय व अमेरिकेचा निषेधच होणारा आहे.

तेव्हा अशी तक्रार नोंदवून अमेरिकेच्या धमक्यांना भीक न घालण्याचे धैर्य भारताने दाखवावयास हवे.

याचा अर्थ गॅटमधून बाहेर पडावे असा होत नाही. गॅट ही सहमतीने परस्परांशी देवाणघेवाण करणारी संस्था आहे. तिचे अधिकार, तिचे नियम, तिच्या पद्धतीनेच पाळले जायला हवेत. हे नियम तोकडे असतील तर ते सुधारायला हवेत. त्यात अमेरिकेला मग्रूरपणे ढवळाढवळ करता यावयाची नाही.

— ७ —

खरा प्रश्न असा आहे की जागतिक प्रवाहापासून तुम्ही दूर होऊ शकाल का ? अमेरिका, युरोप व जपान यांचे व्यापारात सर्वत्र वर्चस्व आहे. व्यापारापाठोपाठ हुकमतही त्यांनी पैदा केलेली आहे. तेव्हा त्यांचे प्राबल्य आहे (दुर्बलांना विचारतो कोण ?) अशा फुसक्या तक्रारीत काही अर्थ नाही. या तिघांपैकी कुणी एखादा वरचढ होणार नाही एवढा मुत्सद्दीपणा आपण बाळगायला हवा.

जागतिक व्यापारात आपला वाटा केवळ अर्धा टक्का आहे. तेव्हा तो गेला तर तसे नुकसान होऊ नये. पण त्यासाठी दोन तऱ्हेचे निर्धार आपल्याला (केवळ सरकारला नव्हे) करावे लागतील. (कसाही असला तरी) आपण भारतीय माल – स्वदेशी माल वापरू. व दुसरा, परदेशीय मालापेक्षा परदेशीय तंत्र आपण शिकून घेऊ. स्वातंत्र्यापूर्वीची स्वदेशी चळवळ गेली कुठे ? आयात मालाची हपापी किती करायची ? असाच माल त्याचे तंत्र आत्मसात करून घेऊन आपणच निर्माण करू अशी हिरहिरी का निर्माण होऊ नये ?

खरे तर, डंकल प्रस्ताव हा केवळ अर्थसाहाय्य व प्रशुल्क कमी करण्यापुरता नाही. तर त्याला अनुसरून सगळी उत्पादन-संरचना बदलण्याचा आहे. त्यात बाजाराला प्राधान्य देऊन ती निर्माण करावयाची आहे. खुलेपणामुळे व्यक्तीच्या सर्जनशीलतेला वाव मिळतो, व्यक्तिस्वातंत्र्य अबाधित राहते व जगाचाच विकास होतो हे यामागचे तत्त्वज्ञान आहे. ते आपण स्वीकारावयाचे की नाही हे आपण ठरवावयाचे आहे. हे ठरविताना गुप्तकालानंतर इथे इंग्रज येईपर्यंत (मधूनमधून काही काळ अपवाद करता) हिंदुस्थान मागासलेला राहिला हे विसरता कामा नये. डोळ्यांवर झापडे बांधून घेऊन गांधारीप्रमाणे आपल्याला सिंहासनावर बसावयाचे आहे काय ?

स्पर्धा खुली राहावी हा हेतू स्तुत्य आहे. पण ती तशी कुठे राहिली आहे ? कृषीव्यापारात सहा प्रचंड बहुदेशीय कंपन्यांचे मक्तेदारीने प्राबल्य असून जगात जवळजवळ ३५,००० बहुदेशीय कंपन्या व त्यांना संलग्न १,७०,००० कंपन्या आहेत. यांतील १०० महाकाय आहेत. या कंपन्यांचे प्राबल्य व महासत्ता कशी कमी करावी हा खरा प्रश्न आहे. "सान ते सुंदर" म्हणणाऱ्यांनी या प्रचंडतेशी मुकाबला कसा करावयाचा याचे खरे चिंतन करावयास हवे. म्हणजे डंकल प्रस्तावापलीकडे सर्वांनीच जावयाचे आहे.

संदर्भ टीपा

१. अशोक गुलाटी व ए. एन. शर्मा यांचा इकॉनॉमिक आणि पोलिटिकल वीकली, सप्टेंबर २६, १९९२ यातील लेख, पृ. A–१०८.

२. फेडरल रिझर्व बँक ऑफ कान्स्तसने आयोजिलेल्या परिसंवादाचे वृत्त संपादक थॉमस इ. डेव्हिस, १९९१, पृ. २९४.

३. इकॉनॉमिक इम्पॅक्ट, १९८८/३, पृ. १४–१५.

४. या गेल्या वर्षीच्या म्हणण्याला पुनः दुजोरा मिळालेला नाही.

५. २/३ मे १९९३, इजिप्त, अर्जेंटिना, दक्षिण कोरिया, तायवान, पोलंड, तुर्कस्तान, हंगेरी इ. अशी १० राष्ट्रांची यादी यंदा आहे असे कळते.

६. बौद्धिक हक्कसंरक्षणाला चीनने अशा दबावाखालीच संमती दिली आहे. याचे कारण चीनच्या राष्ट्रीय उत्पन्नाचा २५–३० टक्के भाग निर्यातीतून येतो. एवढी निर्यात घालविण्यास चीन तयार नाही.

७. डॉ. जगदीश भगवती हे गॅटचे व डंकल यांचे आर्थिक सल्लागार आहेत. त्यांनीही २७ मार्च, १९९३ च्या इकॉनॉमिस्टमध्ये अशा अर्थाचे पत्र लिहिलेले आहे.

* *

अनुक्रमणिका





मऱ्हाटी संस्कृतीचा दीपस्तंभ : ' गीतारहस्य '

श्रीधर रंगनाथ कुलकर्णी

१. मराठी साहित्यातील दोन दीपस्तंभ

महाराष्ट्रातील सांस्कृतिक जीवन आणि मराठी साहित्य यांच्या इतिहासावर दृष्टिक्षेप केला असता गेल्या सुमारे सातशे वर्षांच्या कालावधीत रचण्यात आलेले दोन ग्रंथ एखाद्या दीपस्तंभासारखे नजरेत भरतात : ज्ञानेश्वरी आणि गीतारहस्य. हिमालयाचे वर्णन करताना कालिदासाने ' पृथ्वीचा जणू मानदंड ' असे उद्‌गार काढले आहेत. तद्‌वत ज्ञानेश्वरी आणि गीतारहस्य या दोन्ही ग्रंथांना मऱ्हाटी संस्कृतीचे मानदंड ही संज्ञा देता येईल. भगवद्‌गीतेवरील व्याख्यानांचे निमित्त या दोन्ही ग्रंथांस कारणीभूत ठरावे हा एक योगायोगाचाच भाग म्हटला पाहिजे. उभय ग्रंथकारांनी निष्काम कर्मयोग गीतेचे प्रतिपाद्य आहे असा निष्कर्ष काढलेला आहे. हादेखील केवळ योगायोगाचा भाग मानावयाचा की मऱ्हाटी संस्कृतीच्या प्रवृत्तिधर्माचा आविष्कार ? हाही प्रश्नच आहे. निदान आद्य शंकराचार्यांच्या (८ वे शतक) काळापासून तरी गीता कर्मसंन्यासाचा उपदेश करणारी आहे ही धारणा केवळ प्रचलित नसून प्रतिष्ठा पावलेली होती. प्रस्थापित मताच्या विरोधात जाऊन ज्ञानेश्वरांप्रमाणेच लोकमान्यांनीदेखील गीतेत निष्काम कर्मयोग सांगितलेला आहे असे प्रतिपादन केलेले आहे. उभय ग्रंथकारांची ही समान भूमिका महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनाशी व पिंड-प्रकृतीशी संबंधित तर नसेल ना ? अशी शंका येऊन जाते.

या शंकेचे कारण दोन्ही ग्रंथांच्या निर्मितीतील कालावधीतही आहे. ज्ञानेश्वरीनंतर सुमारे साडेसहाशे वर्षांनी ' गीतारहस्याची ' रचना झाली. वैचारिक दृष्ट्या आढळून येणारे हे दीर्घकालीन सातत्य विशेष अर्थपूर्ण वाटते. प्रचलित आणि प्रतिष्ठा पावलेला संन्यासपर गीतार्थ डावलून नवा अर्थ प्रतिपादण्याचे धाडस या दोन मराठी ग्रंथकारांनी का करावे ? ' तू क्षत्रिय असूनही मी लढत नाही असे तू म्हणत असलास तरी तुझी प्रकृती तुला युद्धप्रवृत्त करील ' असे कृष्णाने अर्जुनास बजावले आहे. त्याचप्रमाणे उभयतांनी प्रतिपादिलेल्या निष्काम कर्मयोगाचा महाराष्ट्राच्या प्रकृतिधर्माशी तर संबंध नसेल ? असे वाटणे स्वाभाविक आहे. अलीकडच्या काळात विनोबा भावे यांनीदेखील गीतेतील निष्काम कर्मयोगाचाच पुरस्कार केलेला आहे हे लक्षात घेतले म्हणजे तर ही भावना अधिक बळावते.

मोक्षप्राप्तीसाठी अध्यात्मसाधनेची परंपरा भारतीय संस्कृतीच्या प्रारंभ काळापासून चालत आलेली आहे. कर्माच्या योगाने ज्ञान आणि ज्ञानाच्या साधनेने मोक्ष अशी ही सोपान-परंपरा आहे. ही साधना आत्मविकासासाठी आवश्यक मानलेली आहे. या साधनमार्गावर ज्ञानप्राप्तीनंतर दोन वाटा फुटतात. एक ज्ञानप्राप्तीनंतर इहलोकीच्या व्यवहारात गुंतून न पडता कर्मसंन्यास घेऊन आत्मानंदात मग्न राहणे आणि दुसरी ज्ञानप्राप्तीनंतरही लोकोद्धारार्थ निष्काम कर्मयोगाचे अनुष्ठान करणे. गीतेत या दोन्ही मार्गांचा उल्लेख असून त्यांस अनुक्रमे ज्ञानयोग आणि कर्मयोग अशी संज्ञा देण्यात आलेली आहे. हे दोन्ही मार्ग पुरातन असले तरी कर्मसंन्यासात्मक ज्ञानयोगापेक्षा कर्मयोग श्रेष्ठ असल्याचा निर्वाळा गीतेने दिलेला आहे. ज्ञानयोगाचा मार्ग आत्मनिष्ठ असून समाजनिष्ठा हे कर्मयोगाचे उद्दिष्ट असते. त्यामुळे समाजधारणार्थ कर्मयोगाचे अनुष्ठान केले पाहिजे असा भगवंतांचा उपदेश आहे.* ज्ञानेश्वर आणि लोकमान्य यांनी याच भूमिकेतून कर्मयोगाचे समर्थन केलेले आहे.

गीतेतील उपदेश एवढा स्पष्ट असूनही संन्यासमार्गीय भाष्यकारांनी कर्मयोगाची बोळवण ' अर्थवादात ' केली असून ' सर्वकर्मसंन्यासपूर्वक आत्मनिष्ठा ' गीतेत





अनुक्रमणिका

प्रतिपादिलेली आहे असा निष्कर्ष काढलेला आहे. भक्तिवादी भाष्यकारांनी कर्मसंन्यास कायम ठेवून भक्तियोगाचा पुरस्कार केलेला आहे. ज्ञानेश्वर आणि लोकमान्य यांना कर्मसंन्यासाची भूमिका मान्य नाही. ज्ञानप्राप्तीनंतर आत्मविकास साध्य झाला तरी लोकोद्धारार्थ ज्ञानी माणसाने कर्म केले पाहिजे असा गीतेप्रमाणेच ज्ञानेश्वर आणि लोकमान्य टिळक यांचा आग्रह आहे. अध्यात्मसाधना व्यक्तिनिष्ठ न राहता तिचा विनियोग समष्टीच्या कल्याणार्थ झाला पाहिजे हा उद्देश या भूमिकेच्या मुळाशी आहे. प्रस्थापित भाष्यकारांचे अर्थ डावलून ज्ञानेश्वरांप्रमाणेच लोकमान्यांनी ज्ञानोत्तर निष्काम कर्माचे अनुष्ठान हे गीतेचे प्रतिपाद्य असल्याचा निर्वाळा दिला आहे. त्यामुळे ज्ञानेश्वरी आणि ‘ गीतारहस्य ’ हे दोन्ही ग्रंथ आगळे-वेगळे ठरतात. मराठी साहित्यात तर हे दोन्ही ग्रंथ एखाद्या दीपस्तंभासारखे उठून दिसतात.

२. ‘ गीतारहस्याची ’ उपेक्षा

या दीपस्तंभांपैकी कालानुक्रमाने आम्ही गुणवत्तेच्या दृष्टीनेही ज्ञानेश्वरी प्रथम येते. श्रोत्यांच्या समुदायास ‘ सांगितलेली ’ ‘ज्ञानेश्वरी ’ अथवा भावार्थदीपिका १२९० साली उदयास आली. या ग्रंथानंतर सुमारे सव्वासहाशे वर्षानंतर (१९१०) ‘ गीतारहस्या ’ची रचना झाली. या ग्रंथाचा पहिला आराखडा लोकमान्यांनी मंडालेच्या तुरुंगात असताना पाच महिन्यांच्या कालावधीत (कार्तिक शु. १ ते फाल्गुन व. अमावस्या शके १८३२) लिहून काढला. या ग्रंथाची पहिली आवृत्ती १९१५ साली प्रसिद्ध झाली. हे दोन्ही ग्रंथ आपापल्या परीने निष्काम कर्मयोगावर भर देणारे आहेत. कर्मसंन्यास उभयतांना मान्य नाही. फरक एवढाच की, आसक्तीविरहित व भक्तिपूर्वक कर्म केले असताना संन्यास आपोआप घडतो, त्यासाठी रानावनात जाण्याची वा ऐहिक कर्माचा त्याग करण्याची आवश्यकता नसते अशी ज्ञानेश्वरांची भूमिका असून लोकमान्यांची संन्यासविषयक कल्पना कर्माच्या स्वरूपतः त्यागाशी संबंधित आहे. तथापि, निष्काम कर्मयोगाचे अनुष्ठान उभयतांनी प्रतिपादिले आहे. कर्मसंन्यास संभवतच नाही असे ज्ञानेश्वरांना वाटते तर लोककल्याणाच्या दृष्टीने कर्मसंन्यास असमर्थनीय असल्याचे टिळकांचे मत आहे.

गेली सातशे वर्षे ज्ञानेश्वरीचे सर्वांगीण अध्ययन चालू आहे. आधुनिक युगातही त्यात खंड पडलेला नाही. ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यानंतर गीतारहस्यावर उलट-सुलट चर्चा झाली. संन्यासवादियांनी टिळकांच्या भूमिकेचे खंडन केले तर आधुनिकांनी या ग्रंथातील निष्कर्षांचे स्वागत केले. तर अध्यात्मावर श्रद्धा नसलेल्यांनी टिळकांच्या भूमिकेसच आव्हान दिले. न. चिं. केळकरांनी लिहिलेल्या ‘ टिळक-चरित्रात ’ गीतारहस्यावर झालेल्या अनुकूल व प्रतिकूल चर्चेचा वृत्तान्त तटस्थपणे दिलेला आहे. न. चिं. केळकर टिळकांच्या सहवासात दीर्घकाळ राहिलेले. या ग्रंथाचे सर्वांगीण परीक्षण त्यांच्या लेखनात अपेक्षित होते. परंतु तसे झाले नाही. उलट, ‘ प्रगाढ विद्वत्तापूर्ण ग्रंथ ’ एवढाच स्वतःचा शेरा त्यांनी टिळक-चरित्रात दिला आहे. या ग्रंथाचे कालपरिस्थितीसापेक्ष परीक्षण करण्याची गरज टिळकांच्या अनुयायांनाही कधीच भासली नाही. ‘ प्रगाढ विद्वत्तापूर्ण ग्रंथ ’ हे गीतारहस्याचे बहिरंग असले तरी ग्रंथनिर्मितीचे उद्दिष्ट निराळे आहे याचा ऊहापोह फारसा झालेला नाही.

वारकरी संप्रदायाचा प्रमाणग्रंथ या नात्याने ज्ञानेश्वरीवर संप्रदायात आणि संप्रदायाच्या बाहेरही बरीच चर्चा झालेली आहे. आजच्या युगातही ती होत आहे. हे भाग्य गीतारहस्याच्या वाट्यास आलेले नाही. राजकीय दृष्ट्या स्वतःला टिळकांचे अनुयायी म्हणविणारांनीदेखील गीतारहस्याची सर्वांगीण चर्चा केलेली नाही. लोकमान्यांचा राजकीय ध्येयवाद ‘ गीतारहस्याशी ’ कुठे तरी संबद्ध असेल अशी कल्पनाही टिळकभक्तांना करता आली नाही.[१] हा ग्रंथ टिळकांच्या राजकीय ध्येयवादास पूरक असूनही त्याची दखल त्यांच्याच अनुयायांनी न घेतल्या कारणाने हा ग्रंथ तसा उपेक्षितच राहिला असे म्हणावे लागेल.

लोकमान्यांची राजकीय क्षेत्रातील प्रतिमा या दुर्लक्षास कारणीभूत झाली असावी. ‘ स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे ’ या त्यांच्या गर्जनेने अखिल भारतात नवचैतन्य निर्माण झालेले होते. आमजनतेचे (तत्कालीन भाषेत तेल्या-तांबोळ्यांचे) नते या दृष्टीने समाज त्यांच्याकडे पाहत असे. त्यामुळे टिळकांचे राजकीय लेख आणि भाषणे यांवरच समाजाचे लक्ष केंद्रित होणे स्वाभाविक होते. या प्रतिमेमुळे त्यांचे आर्थिक, सामाजिक विषयांवरील लेखन अलक्षित राहिले तसेच अध्यात्मपर विचारही. त्यांचा विद्याव्यासंग आणि भारतीय तत्त्वज्ञानाचा

अनुक्रमणिका

सर्वांगीण विचार व मौलिक दृष्टिकोण या प्रतिमे-मुळेच चर्चेचा विषय झाला नाही त्यामुळेच 'टिळकांचे राजकीय नेतृत्व गीतारहस्यास प्रतिष्ठा देण्यास कारणी-भूत ठरले हे एका आधुनिक विद्वानाचे मत[२] विपर्यस्त वाटते. प्रत्यक्षात उलटे घडले आहे. लोकमान्य राजकीय पुढारी नसते तर 'गीतारहस्याचा' अभ्यास अधिक साक्षेपाने झाला असता आणि कदाचित गीतेपुरता तरी 'टिळक-संप्रदाय' ही अस्तित्वात आला असता.

३. लोकमान्यांनी गीतेची निवड का केली ?

पण, असाही विचार येतो की, लोकमान्यांनी स्वराज्याचा पुरस्कार केला नसता तर 'गीतारहस्याचे' लेखन करण्याची आवश्यकताही त्यांना जाणवली नसती. लोकजागृती करावयाची म्हणजे चार सुशिक्षितांना परिस्थितीची जाणीव देऊन कार्यभाग पूर्ण होत नाही. समाजातील ऐहिक जीवनासंबंधीची उदासीनता, वैराग्य आणि मोक्षप्राप्तीच्या कल्पनांचा तत्कालीन जनमानसा-वर असलेला पगडा, कर्तव्यशून्य दृष्टीने दैनंदिन व्यवहारात वावरणारा माणूस, अध्यात्मसाधनेच्या खोट्या समजुतीत गुरफटलेला समाज यांना जागृत करावयाचे म्हणजे अध्यात्म म्हणजे नेमके काय असते हे समजावून सांगणे त्या परिस्थितीत आवश्यक होते. परंपरागत धारणांतून समाजाची सुटका करण्यासाठी नवा समाजधर्म उपदेशिणे ही त्या काळातली महत्त्वाची निकड होती. समाज स्वराज्योन्मुख करण्यासाठी हे सारे अत्यंत आवश्यक होते. ही निकड नसती तर 'गीतारहस्या'चे लेखन करण्याची प्रवृत्ती टिळकांना झाली नसती. समाज स्वराज्योन्मुख करण्यासाठी लोक-मान्यांनी जे अनेक उपक्रम हाती घेतले त्यांतच 'गीता-रहस्या'चीही गणना केली पाहिजे. या दृष्टीने या ग्रंथाकडे पाहिले तर 'गीतारहस्यातील' प्रतिपादनाची योग्य रीतीने संगती लावता येते आणि या ग्रंथात चर्चिलेले विषयही अर्थपूर्ण ठरतात. समाजाला वळण लावण्याचा हेतूही त्यातून स्पष्ट होतो.

या कार्यासाठी लोकमान्यांनी गीतेचीच निवड का केली ? स्वराज्यप्राप्तीच्या दृष्टीने अहोरात्र परिश्रम करणाऱ्या या नेत्याला गीतार्थ नव्याने सांगण्याची प्रेरणा का झाली ? गीतार्थाचा दीर्घकाळ व्यासंग असूनही वयाच्या ५४ व्या वर्षी तुरुंगात असता हा ग्रंथ लिहिण्याची जिद्द लोकमान्यांनी का धरली ? लोकमान्यांची एकूण जीवनयात्रा लक्षात घेता केवळ विद्याव्यासंग या धडपडीच्या मुळाशी असेल हे संभवनीय वाटत नाही.

गीतारहस्याचे एकंदरीत स्वरूप लक्षात घेता, काळाच्या ओघात मलिन झालेल्या भागवतधर्माचे कालसापेक्ष पुनरुज्जीवन हे या ग्रंथाचे उद्दिष्ट असल्याचे निदर्शनास येते. पाश्चात्त्य संस्कृतीचा प्रभाव आणि पारतंत्र्य यांमुळे दिङ्मूढ झालेल्या समाजाची अस्मिता जागवावयाची असेल तर भारतीय संस्कृतीच्या परंपरेतून विकास पावलेला समाजधर्म लोकांना सांगितला पाहिजे. तो केवळ जुन्या परिभाषेतून सांगण्यात अर्थ नसून तत्कालीन परिस्थितीच्या संदर्भात समाजाला तो समजला पाहिजे या उद्दिष्टातून 'गीतारहस्या'ची निर्मिती झालेली आहे.

सुमारे वीस वर्षे (गीतारहस्य लिहिण्यापूर्वी) लोकमान्य गीतार्थावर चिंतन करीत होते.[३] महाराष्ट्रा-वर ब्रिटिश राजवट स्थापन होऊन एका शतकाचा कालावधी लोटलेला होता. राजकीय स्थित्यंतराबरोबरच सामाजिक, शैक्षणिक, सांस्कृतिक क्षेत्रांतही परिवर्तन घडवून आणण्याचे प्रयत्न सुरू झालेले होते. ऐहिक जीवन, व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता आणि बुद्धिवाद हे पाश्चिमात्य समाजजीवनातील आदर्श देशात प्रचलित करण्याचे प्रयत्न चालू होते. नवशिक्षितांना पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञान आणि सामाजिक मूल्ये यांचे आकर्षण अधिक वाटू लागले होते. भारतीय समाजरचना आणि तत्त्व-ज्ञान मोडीत काढून नवी समाजरचना व ध्येयवाद यांची प्रतिष्ठापना करण्याच्या प्रयत्नांस चालना मिळालेली होती.

हे वैचारिक आंदोलन चालू असतानाच 'वरदान' म्हणून गौरविलेल्या ब्रिटिश राजवटीचे मूळ स्वरूप विचारवंतांच्या ध्यानात येऊ लागलेले होते. ही राजवट या देशात ह्या लोकांच्या कल्याणासाठी नसून इंग्लंडची समृद्धी हे तिचे उद्दिष्ट असल्याने भारतातील साधन--सामग्री आणि संपत्ती यांचे शोषण मोठ्या प्रमाणात होत आहे हे निदान विचारवंतांच्या प्रत्ययास येऊ लागले. भारताचे शोषण थांबवावयाचे असेल तर स्वराज्याशिवाय तरणोपाय नाही ही विचारसरणी मूळ धरू लागली. भारताचे मोठ्या प्रमाणात होणारे आर्थिक शोषण प्रथम न्या. रानडे यांनी निदर्शनास आणले. सर्वांगीण राष्ट्रवादाचा उदय झाला तोही न्या. रानडे यांच्या कार्यामुळे.[४] न्या. रानडे हे लोकमान्यांचे ज्येष्ठ

अनुक्रमणिका

समकालीन होते त्यामुळे उभयता समान कालपरिस्थितीत वावरत होते. न्या. रानडे यांना श्रद्धांजली वाहताना लोकमान्य टिळकांनी तत्कालीन परिस्थितीचा जो उल्लेख केलेला आहे तो 'गीतारहस्याची' पार्श्वभूमी लक्षात घेण्याच्या दृष्टीने अत्यंत उपयुक्त ठरतो. न्यायमूर्तींनी आरंभिलेल्या कित्येक कार्यांचा वसा पुढे लोकमान्यांनी चालविलेला असल्याने टिळकांनी न्यायमूर्तींवर लिहिलेला मृत्युलेख 'शूर मर्दाचा पोवाडा, शूर मर्दाने गावा' या जातीचा ठरतो. या लेखाचा काही भाग संकलित करून टीपेत दिलेला आहे.[५] तो वाचला असता गीतारहस्याची रचना कोणत्या परिस्थितीत झाली याची कल्पना येईल. या ग्रंथाच्या रचनेच्या उद्दिष्टाचा मागही तेणेकरून काढता येईल.

४. युगसापेक्ष समाजधर्माचे निरुपण

पारतंत्र्य आणि पाश्चिमात्यांचे तत्त्वज्ञान या उभयतांच्या संस्कारामुळे त्या काळी भारतीय तत्त्वज्ञान आणि समाजरचनापद्धती शंकास्पद ठरलेल्या असल्या तरी त्यांची जागा घेऊ शकेल अशी विचारसरणी व समाजरचनेचे स्वरूप स्थिर झालेले नव्हते. बुद्धिप्रामाण्यावर समाजसुधारकांचा विश्वास असला तरी ही विचारसरणी भारतीय समाजाची सर्वांगीण सुधारणा करण्यास कितपत उपयुक्त ठरेल याविषयी रानडे-टिळक सारखेच साशंक होते. रानड्यांनी प्रार्थना-समाजाच्या व्यासपीठावरून ज्ञानदेव-तुकारामांचा भागवतधर्म स्वीकारला तर लोकमान्यांनी पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात गीतोक्त भागवत-धर्माचे निरुपण 'गीतारहस्याच्या' द्वारे केले. ग्रंथ-लेखन पूर्ण झाल्यानंतर टिळकांनी मंडाले तुरुंगातून पाठविलेले पत्र (२ मार्च १९११) 'गीता-रहस्या' लेखन-उद्दिष्टाची कल्पना थोड्याफार प्रमाणात देऊन जाते :

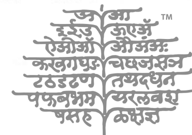
> 'गीतेवरील ग्रंथ लिहून संपविला. गीतारहस्य हे नाव दिले आहे. त्यातील विचार स्वतंत्र आहेत व काही दृष्टीने लोकांपुढे प्रथमच येणार आहेत. **नैतिक प्रश्न सोडविताना आमच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा उपयोग कसा करता येतो हे त्यात दाखविले आहे. गीतेविषयी माझे विचार आज वीस वर्षे डोक्यात घोळत होते; आणि अजून असले विचार लोकांपुढे मांडण्याचे धाडस कोणी केले नाही.**[६] (जाड ठसा लेखकाचा)

केवळ अध्यात्म-प्रतिपादनासाठी 'गीतारहस्य' रचण्यात आलेले नसून वर्तमान युगातील समाजधर्म भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या आधाराने विशद करता यावा या हेतूने ही रचना झालेली आहे असे या पत्रातून ध्वनित होते. आपले विचार स्वतंत्र असल्याचेही लोकमान्यांनी वरील पत्रात नमूद केले आहे. 'गीता-रहस्य' प्रसिद्ध झाल्यानंतर झालेल्या चर्चेत मात्र ग्रंथातील प्रतिपादनाचा समाजधर्माशी असलेला अनुबंध आणि ग्रंथकाराची स्वतंत्र विचारसरणी या दोन्ही बाबींकडे कोणीच लक्ष दिले नाही. इतकेच नव्हे तर लोकमान्यांनी भगवद्गीता हाच ग्रंथ विवरणासाठी का निवडला याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न-देखील समीक्षकांनी केलेला नाही. या ग्रंथासंबंधी दिलेल्या एका व्याख्यानात टिळकांनी जे विचार मांडले तेही लक्षात घेतले असते तरी गीतारहस्याच्या रूपाने लोकमान्यांनी कालसापेक्ष समाजधर्माचे निरुपण केले आहे हे सिद्ध करण्यासाठी एवढा खटाटोप करण्याचे कारण नव्हते :

> **'गीता हा धर्मग्रंथ जर पुरातन आहे तर निर-निराळ्या युगाला व प्रत्येक युगातील निर-निराळ्या पिढीला तो सारखाच उपयोगी असला पाहिजे** व तो तसा उपयोगी पडावयाचा तर **कालमानाप्रमाणे जी वृत्ती समाजात प्रबळ होईल तिला उपकारी व उपोद्बलक असा अर्थ या सनातन धर्मग्रंथातून काढता आला पाहिजे.'**[७] (जाड ठसा लेखकाचा)

स्वतः टिळकांनी आपल्या ग्रंथासंबंधाने व्यक्त केलेले हे मत गीतारहस्याची निर्मिती प्रेरणा स्पष्ट करणारे आहे. या 'सनातन' ग्रंथाचा कालमानानुसार अर्थ लावून समाज-प्रबोधन व्हावे या हेतूने गीतार्थाची संगती लोकमान्यांनी या ग्रंथात लावून दाखविली आहे. या निमित्ताने नव्या समाजधर्माचे विवरणही गीता-रहस्यात येऊन गेले आहे असा अर्थ टिळकांच्या वरील उद्गारांतून निघतो. ग्रंथ प्रकाशित होण्यापूर्वी १९१४ च्या गणेशोत्सवात लोकमान्यांनी गीतारहस्यावर चार व्याख्याने देऊन ग्रंथातील प्रतिपादन सारांश रूपाने सांगितले. या सारांशाचा काही भाग असा :

> 'लोककल्याणाची किंवा परोपकाराची उपपत्ती इतक्या सुंदर रीतीने पाश्चिमात्य पंडित म्हणतात त्याप्रमाणे नुसत्या ऐहिक मार्गाने कधीच लागत नाही. म्हणून गीतेत सांगितलेला कर्मयोग





अनुक्रमणिका

पाश्चिमात्य कर्मयोगापेक्षा अधिक श्रेष्ठ वउदात्त आहे असे माझे मत आहे... सर्वाभूती समबुद्धी झाल्याने कुलाभिमान, देशाभिमान वगैरे सद्गुण नाहीसे होतात असा कित्येकांचा आक्षेप आहे. पण, तोही माझ्या मते खरा नाही. ... स्पेन्सर वगैरे आधुनिक पंडितही सर्वभूतात्मैक्यबुद्धि हेच इहलोकीचे परमश्रेय मानतात. पण, बुद्धी कायम ठेवूनही प्रसंग विशेषी देशाभिमान पतकरावा लागतो असे जे प्रतिपादन त्यांनी केले आहे त्यास कोणी हरकत घेत नाही. मग, वेदान्तासच ही हरकत का लागू करावयाची ? '

पिंड-ब्रह्मांडाचे आणि जीवाशिवाचे अद्वैत वेदान्तीत प्रतिपादिलेले असले तरी त्यामुळे देशाभिमान बाळगण्यास बाध येण्याचे कारण नाही. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञांनीदेखील लोककल्याणाची भूमिका घेऊनही देशभक्तीची कास सोडलेली नाही. हे लक्षात घेऊन गीतेतील अध्यात्म देशभक्तीस विघातक आहे असे समजण्याचे कारण नाही हे मत वरील उताऱ्यात आलेले असून अध्यात्म आणि राष्ट्रभक्ती यांत विसंवाद नसल्याचे लोकमान्यांनी ध्वनित केले आहे. गीतोक्त उपदेशाचे सार त्यांनी काढले आहे ते असे :

> ' थोडक्यात सांगणे झाल्यास ब्रह्मविद्यामूलक भक्ती गीतेत प्रतिपाद्य आहे. इतकेच नव्हे तर त्याचबरोबर तितक्याच योग्यतेचा निष्काम कर्मयोगही आवश्यक म्हणून प्रतिपादिलेला असल्याने **गीता हे ब्रह्मविद्यामूलक भक्तिसहचारी नीतिशास्त्र होय असे माझे मत आहे.**' [८]

(जाड ठसा लेखकाचा)

गीतारहस्याचे इंग्रजी नामकरण 'The Hindu Philosophy of life, ethics and religion' असे टिळकांनी का केले याचा उलगडा वरील मतावरून होईल.

५. सामाजिक विषादयोग आणि त्यावरील उपाय

गीतारहस्याच्या प्रस्तावनेत आलेल्या उल्लेखांवरून कालसापेक्ष भागवतधर्माचे निरुपण करण्यासाठी श्रीमद्भगवद्गीता याच ग्रंथाची निवड का केली या प्रश्नाचे उत्तर सापडते. प्रस्तावनेत दोन कारणे देण्यात आलेली आहेत.

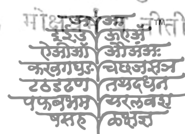
१. अध्यात्म दृष्ट्या गीतेत प्रतिपादिलेल्या नीतितत्त्वांपेक्षा दुसरे निराळे नीतितत्त्व अद्याप निघाले नाही ', आणि

२. 'हिंदुधर्माची तत्त्वे संक्षेपाने व निःसंदिग्ध रीतीने समजावून देणारा गीतेसारखा दुसरा ग्रंथ संस्कृत वाङ्मयात नाही म्हटले तरी चालेल.' [९]

भारतीय संस्कृती आणि तत्त्वज्ञान यांच्यातून विकसित झालेला नीतिधर्म सांगण्यासाठी गीतेसारखा अन्य ग्रंथ मिळणे शक्य नव्हते. गीता सांगण्यास श्रीकृष्णाला प्रवृत्त करणारी अर्जुनाची द्विधा मनःस्थिती निराळ्या संदर्भात तत्कालीन समाज-पुरुषाचीही झालेली होती. भारतीय तत्त्वज्ञान आणि पाश्चिमात्य तत्त्वप्रणाली यांपैकी कोणता मार्ग समाजाच्या व देशाच्या कल्याणार्थ श्रेयस्कर ठरेल याविषयीची साशंकता त्या काळात वावरत होती. एका परीने हा ' विषादयोगच ' होता. हा ' विषादयोग ' गीताच दूर करू शकेल याची टिळकांना खात्री होती. त्यामुळेच गीतेतील प्रतिपाद्याची मांडणी करताना टिळकांनी पाश्चिमात्य तत्त्वविचारांचाही तुलनात्मक परामर्श घेतलेला आहे. इतकेच नव्हे तर ही प्रणाली नीतिधर्माच्या दृष्टीने किती अपुरी पडते हेही दाखविले आहे. गीतेतील कर्मयोगच प्राप्त परिस्थितीत तारक ठरतो असा निष्कर्षही लोकमान्य काढतात. गीतेच्या श्लोकानुवादास जोडलेल्या निषेधास ' गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र ' असे नाव त्यांनी दिलेले असून तो ' लहानसा पण स्वतंत्र निषेध आहे ' असे ते म्हणतात. [१०]

या निबंधात निष्काम कर्मयोगास प्राधान्य मिळालेले असले तरी हिंदुधर्माचे तत्त्वज्ञान पाश्चिमात्य तत्त्वप्रणालींच्या तुलनेने मांडण्यात आलेले आहे. [११] अशा प्रकारच्या तुलनात्मक अध्ययनाने धर्माधर्मविवेचनास बळकटी येते अशी टिळकांची भूमिका नाही. तथापि, वर्तमानकालीन समाजाचा ओढा पाश्चिमात्य तत्त्वप्रणालीकडे असल्याने त्यांना या विषयाचे आकलन व्हावे या हेतूने हा तुलनात्मक विचार आलेला आहे.

> ' (अशा प्रकारच्या तुलनात्मक अध्ययनाने) आधुनिक काळी झालेल्या विज्ञानाच्या वाढीने ज्यांची दृष्टी दिपून गेलेली आहे, किंवा सध्याच्या एकदेशीय शिक्षणपद्धतीमुळे नीतिशास्त्राचा अधिभौतिक म्हणजे बाह्य दृष्टीने विचार करण्यास जे शिकले आहेत त्यांना या तुलनेवरून स्पष्ट कळून येईल की, मोक्षधर्म आणि नीती हे दोन्ही





अनुक्रमणिका

विषय अधिभौतिक ज्ञानाच्या पलीकडचे असल्याने प्राचीन काळी आमच्या शास्त्रकारांनी या बाबतीत जे सिद्धान्त केले आहेत त्यांच्यापुढे मानवी मनाची गती अद्याप गेलेली नाही. इतकेच नव्हे तर पाश्चिमात्य देशांतही अध्यात्म दृष्टचा या प्रश्नावर ऊहापोह चालू असून सदर अध्यात्मिक ग्रंथकारांचे विचार गीताशास्त्रातील सिद्धान्तांहून फारसे भिन्न नाहीत.' [१२]

६. बुद्धिप्रामाण्यवादाच्या मर्यादा

पाश्चिमात्य देशांतील कर्माकर्मविचार सामाजिक नीतिमत्तेच्या दृष्टिकोणातून झालेला असून 'बुद्धि-प्रामाण्य' हे या विचारांचे आधारसूत्र आहे. उलट, एखाद्या माणसाची बुद्धी कितीही चोख असली तरी तिला काही अंगभूत मर्यादा असतात असे भारतीय तत्त्वज्ञान सांगते. बुद्धी शरीरांतर्गत असल्याने अंतःकरणातील भाव-भावना आणि विकार यांच्या संस्कारापासून ती सर्वस्वी अलिप्त राहू शकत नाही. त्यामुळे कर्माकर्म व धर्माधर्म यांच्या बाबतीत तिचा निर्णय अचूक असेल याची शाश्वती देता येत नाही. गीतेत व्यावसायिक अथवा स्थितप्रज्ञाचीच बुद्धी प्रमाण मानण्यात आलेली आहे ती याच कारणामुळे.[१३] पाश्चिमात्य विचारवंतांचा बुद्धिवाद आणि त्यावर आधारलेली समाजनीती यांच्या मर्यादा यांचे सविस्तर विवेचन गीतारहस्यात (प्रकरण ४ व ५) आले आहे. या चर्चेतून लोकमान्यांनी निष्कर्ष काढला आहे तो असा :

> 'सुखदुःखांचा विचार न करिता सत्याप्रीत्यर्थ प्राण गेला तरी बेहत्तर अशी सत्य धर्माची त्रिकालाबाधित नित्यता या (पाश्चिमात्यांच्या) तत्त्वाधारे सिद्ध होत नाही.' [१४]

बुद्धिप्रामाण्य टिळकांनी वर्ज्य मानलेले नाही. त्यांचा मुद्दा एवढाच की ज्याची बुद्धी प्रमाण मानावयाची ती व्यक्ती विकाराधीन नसावी. 'स्थितप्रज्ञबुद्धी आणि वर्तन हा नीतिशास्त्राचा पाया आहे' [१५] असे त्यांचे मत आहे. ते म्हणतात :

> 'बुद्धी हे स्वतंत्र देवता नसून आत्म्याचे एक अंतरिंद्रिय आहे. त्यामुळे बुद्धी प्रमाण न मानिता आत्मा प्रधान मानून वासनेचा विचार केला म्हणजे तो नीतिनिर्णयाचा अध्यात्मिक मार्ग झाला.' [१६]

लोकमान्यांनी बुद्धिप्रामाण्य स्वीकारले आहे ते या स्वरूपात. निष्काम कर्मयोगाच्या सतत अनुष्ठानामुळे कर्मयोग्याची बुद्धी सम आणि स्थिर होत असते. ही बुद्धीच कर्माकर्म आणि धर्माधर्म यांबाबत योग्य निर्णय घेऊ शकते. म्हणूनच स्थितप्रज्ञाची बुद्धी प्रमाण मानावयाची असते. प्रत्येक व्यक्तीच्या बुद्धीस प्रामाण्य देता येत नाही. 'साम्यबुद्धी कर्मयोगशास्त्राचे मूळ आहे असे गीता सांगत आहे' [१७] हे लोकमान्यांचे मत या संदर्भात ध्यानात ठेवले पाहिजे.

अधिभौतिकवाद, विज्ञान आणि बुद्धिवाद आणि तत्संबंधित विचारसरणीचा प्रभाव महाराष्ट्रातल्या नवशिक्षितांवर एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभापासून पडत होता. परंपरागत विचारसरणी आणि समाजरचना बुद्धिवादाच्या कसास उतरत नाही म्हणून नवीन समाजरचना आणि नवा आचारधर्म अस्तित्वात आला पाहिजे अशी सुधारणावाद्यांची भूमिका होती. म्हणूनच पाश्चात्त्य राष्ट्रांत प्रचलित असलेल्या बुद्धिवादाच्या मर्यादा स्पष्ट करणे लोकमान्यांना आवश्यक वाटले. त्यासाठीच 'नीतिनिर्णयाच्या अध्यात्मिक मार्गाचे' विस्ताराने विवेचन 'गीतारहस्यात' करण्यात आलेले आहे. 'गीतारहस्याच्या' प्रथम प्रकाशनानंतर अकरा वर्षांनी लिहिलेल्या एका लेखात महात्मा गांधींनी जवळपास टिळकांचेच मत बुद्धिवादाच्या संदर्भात मांडलेले दिसून येईल.

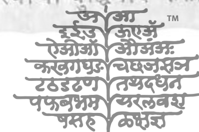
'Rationalists are admirable beings, but Rationalism can be a hideous monster where it claims ommipotence for itself. Attribution of ommipotence to Reason is as bad a piece of idolatry as the worship of stick and stone believing it to be God. I plead not for the suppression of reason but for a recognition of that in us which sanctifies reason.' [१८]

'बुद्धीला परिशुद्ध करणारे (आत्मतत्त्व) आपल्या ठिकाणी असते. अशी (परिशुद्ध झालेली) बुद्धी प्रमाण मानण्यास हरकत नसावी' असा वरील उताऱ्याचा भावार्थ आहे.[१९]

७. ज्ञानकर्मसमुच्चय म्हणजेच भागवतधर्म

समाजधर्म (लोकमान्यांच्या शब्दांत समाजनीती) निर्धारित करण्यास पाश्चात्त्यांचा बुद्धिवाद कसा अपुरा

अनुक्रमणिका





पडतो याचे विवेचन केल्यानंतर गीतेतील निष्काम कर्मयोगच समाजधर्माचे अधिष्ठान होऊ शकतो असे प्रतिपादन 'गीतारहस्यात' आले आहे. 'संन्यास आणि कर्मयोग' या प्रकरणाचा समारोप करताना 'कर्मयोगशास्त्रावर आधारलेला धर्म हाच भागवतधर्म असून गीतेचे तेच प्रतिपाद्य आहे असा निष्कर्ष लोकमान्यांनी काढला आहे.'[३०]

महाराष्ट्रात भागवतधर्माचे प्रवर्तन करणारे संत ज्ञानेश्वर व अन्य संत यांनी भक्तियुक्त कर्माचे महत्त्व वर्णिले आहे. या संतांच्या दृष्टीने भक्ती हा भगवंताचा 'सहज प्रकाश' ठरतो. लोकमान्यांनी भक्ती ही स्वतंत्र निष्ठा मानलेली नाही. ज्ञान आणि कर्म यांच्या बरोबरीने भक्तियोगास त्यांनी मान्यता दिलेली नसली तरी भक्तिपूर्वक कर्माचा अंतर्भाव त्यांनी गीतोक्त 'भागवतधर्मात' केलेला आहे.[३१] अकराव्या अध्यायाच्या शेवटच्या श्लोकावर भाष्य करताना गीतेने निष्काम कर्म आणि भक्ती यांची सांगड घातली आहे या मताचा त्यांनी पुनरुच्चार केला आहे इतकेच नव्हे तर 'गीतेचे सारभूत तात्पर्य या सूत्रात साठविलेले आहे' असा निर्वाळा दिला आहे.[३२]

कर्मयोगी आणि संन्यासी यांच्या वाटा फुटतात कर्माच्या साधनाने ज्ञानप्राप्ती झाल्यानंतरच्या अवस्थेत. या सर्व कर्मांचा संन्यास घेऊन आत्मानंदात मग्न राहावे असे संन्यासमार्गीयांचे प्रतिपादन आहे तर या अवस्थेत स्वतःसाठी कर्माची आवश्यकता नसली तरी लोकोद्धारार्थ निष्काम कर्माचे अनुष्ठान केले पाहिजे ही कर्मयोगाची धारणा असून गीतेने याच कर्मयोगाचा पुरस्कार केलेला आहे. गीतेवरील संन्यासवादी भाष्यकारांनी या ग्रंथातील कर्मयोगविषयक आदेशांची 'अर्थवादात' बोळवण केलेली आहे हा उल्लेख अगोदर येऊन गेला आहे.[३३] ज्ञान आणि कर्म एकत्र राहूच शकत नाहीत अशी आद्य शंकराचार्यांची भूमिका असून ती गीतेवरील भाष्यात जागोजाग प्रगट झाली आहे.[३४]

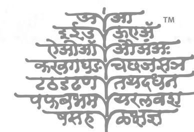
८. राष्ट्रभक्तीस अध्यात्माचे अधिष्ठान

या पार्श्वभूमीवर 'सिद्धावस्था आणि व्यवहार' हे गीतारहस्यातील प्रकरण अभ्यासण्याजोगे आहे. ज्ञानी व्यक्तीने कर्मोपासना करावी अथवा नाही या विषयाची चर्चा या प्रकरणात आलेली असून लोकमान्यांना अभिप्रेत असलेल्या समाजधर्माचे निरुपणही या चर्चेच्या ओघात येऊन गेले आहे. सुबुद्ध व्यक्तीने निःस्वार्थ बुद्धीने समाजाची व राष्ट्राची सेवा का केली पाहिजे याचे अध्यात्मिक पातळीवरील विवेचन या प्रकरणात आले आहे. समाजसेवा आणि राष्ट्रभक्ती यांना अध्यात्माचे पाठबळ या विवेचनात आढळते. जीव आणि ब्रह्म हे अंतिमतः एक आहेत असा अद्वैत वेदान्ताचा सिद्धान्त आहे. ज्ञानसाधनेच्या योगाने व्यक्तीचा विकास झाल्यानंतर इतर जिवांचा आणि तद्योगे समाजाचाही विकास घडावा यासाठी आमरण निष्काम कर्मयोगाची उपासना करणे हे जाणत्याचे कर्तव्य ठरते. समाजाच्या आणि विश्वाच्या विकासासाठीदेखील ते आवश्यक असते. 'लोकसंग्रहासाठी तरी तू कर्म कर' या वचनातील 'लोकसंग्रह' या शब्दाचा समाजधारणा असा अर्थ लोकमान्यांनी केला आहे (ज्ञानेश्वरांची 'सकल लोकसंस्था असा या पदाचा अर्थ दिला असून ती 'सर्वथा रक्षणीय' आहे असे सांगितले आहे). 'कुलाभिमान, देशाभिमान इत्यादी कर्तव्यकर्मांचीही उपपत्ती कर्मयोगशास्त्राप्रमाणे लावता येते' असा निर्वाळा लोकमान्य या संदर्भात देतात.[३५]

लोकमान्यांनी पुरस्कारिलेली राष्ट्रभक्ती आणि देशाभिमान केवळ बुद्धिवाद अथवा भावना यांवर आधारलेले नाहीत. त्यांस आत्मौपम्य बुद्धीचे म्हणजे अध्यात्माचे अधिष्ठान आहे. निष्काम कर्मयोगाच्या अनुष्ठानाने स्थितप्रज्ञ अवस्था प्रथम लाभते आणि 'विश्वी विश्वात्मा' हा प्रत्यय नंतर साधक अनुभवतो— या प्रत्ययाने व्यक्तिविकास पूर्ण होत असला तरी समष्टीचा विकास साधण्याची जबाबदारी ज्ञानी माणसावर येऊन पडते. गीतेत, ज्ञानेश्वरीत आणि 'गीतारहस्यात'-देखील ज्ञानोत्तर कर्माचा आग्रह धरला आहे तो ज्ञानी माणसाची ही जबाबदारी लक्षात घेऊन. स्वतःसाठी आवश्यक नसले तरी विश्वाच्या विकासासाठी सातत्याने निष्काम कर्माचे अनुष्ठान आवश्यक होऊन बसते आणि निःस्वार्थ समाज-सेवा व राष्ट्रसेवा यांवर अध्यात्मसाधना केंद्रित होते. ज्ञानप्राप्ती झाल्यानंतर दीनोद्धरण न करणारा ज्ञानी संत एकनाथ यांनी 'भंड' मानलेला आहे तोही याच दृष्टिकोणातून. 'स्वतः तरून इतरांना तारणे ही ज्ञानाची थोरवी आहे' असे सांगून उद्धवाला दीनोद्धारासाठी कार्य करीत राहण्याचा उपदेश भागवत एकादश स्कंधाच्या शेवटी श्रीकृष्णाने केला आहे.

लोकोद्धारार्थ कर्म करीत राहणे हे भागवतधर्माचे मध्यवर्ती सूत्र आहे. श्रीमद्भगवद्गीता, भागवत,

अनुक्रमणिका





एकादश स्कंध, ज्ञानेश्वरी, एकनाथी भागवत आणि गीतारहस्य या ग्रंथांतून ते सुसंगतपणे प्रतिपादिण्यात आलेले आहे. परिभाषा आणि कालपरिस्थिती बदललेली असली तरी मध्यवर्ती सूत्र मात्र कायम आहे. ज्ञानेश्वरीतील विश्वात्मक देव, एकनाथी भागवतातील जनीजनार्दन आणि गीतारहस्यातील कर्मयोगशास्त्र, हे एकाच भागवतधर्माचे कालपरिस्थितीसापेक्ष असे अवतार आहेत.

समाजातील अज्ञान हे राष्ट्राच्या अवनतीचे मूळ कारण असते. ज्ञानप्रसार हा त्यावर एकमेव उपाय असतो. म्हणूनच ज्ञानपूर्वक वा भक्तियुक्त कर्माच्या योगाने ज्ञानप्राप्ती झाल्यानंतर तेवढ्यावर समाधान न मानता समाजातील अज्ञानाचे निराकरण करणे ही साधकाची नैतिक जबाबदारी असते. स्वतःला ज्ञान झाल्यानंतर साधकाने इतरांसाठी ज्ञानप्रसाराचे कार्य का करावायचे याचे उत्तर ज्ञानाच्या प्रत्ययातच सापडते. विश्वी विश्वात्मा भरलेला आहे हा प्रत्यय ज्ञानाच्या योगाने आल्यानंतर तो अनुभव इतरांना दिल्यावाचून व्यक्तीच्या समष्टीशी असलेल्या नातेसंबंधास पूर्णता येत नाही. वेदान्तात 'आत्मौपम्य बुद्धी' ही संज्ञा येते-- 'आत्मवत् सर्वभूतेषु यः पश्यति स पंडितः' असे ज्ञानी पुरुषाचे लक्षण-- सांगण्यात आलेले आहे. 'मी तसाच दुसरा' या शब्दांत लोकमान्यांनी याच आत्मौपम्य बुद्धीचे वर्णन केलेले आहे. या बुद्धीमुळेच निष्काम कर्मयोगी समाजोत्थानाचे कार्य करीत असतो. सतत निष्काम कर्मयोगाचे अनुष्ठान करणारा राष्ट्रपुरुष लोकसंग्रहासाठी म्हणजेच समाजपुरुषाला सुबुद्ध करण्यासाठी कार्यरत असतो. त्याचे आचरण सामान्य जनांस आदर्शवत् ठरते त्यामुळे सर्वसाधारण समाजदेखील राष्ट्रोद्धाराच्या कार्यास लागतो. म्हणूनच ज्ञानी माणसाने आत्मविकास साध्य झाल्यानंतर कर्मसंन्यास न घेता निष्काम कर्मयोग आचरला पाहिजे असा लोकमान्यांच्या काळातील परिस्थितीच्या संदर्भात ज्ञानोत्तर कर्माचा अर्थ निघतो. 'गीतेने कर्मसंन्यास प्रतिपादिलेला नाही' असे लोकमान्य आग्रहाने सांगतात ते तत्कालीन राष्ट्रोत्थानाची निकड ध्यानात घेऊन.

लोकमान्यांचा राष्ट्रवाद अशा रीतीने अध्यात्मज्ञानावर आधारलेला आहे हे ध्यानात येईल. राष्ट्रभक्तीला अध्यात्मज्ञानाचे पाठबळ नसेल तर राष्ट्रभक्ती आणि समाजसेवा यांवर स्वार्थ मात करतो आणि अत्यंत पवित्र अशा भावनेचा सरळ व्यापारासाठी उपयोग करण्यात येतो हे स्वराज्योत्तर काळात भारतीय जनतेने अनुभविलेले आहे. त्यावर अधिक भाष्य करण्याची आवश्यकता नसावी.

संपूर्ण स्वराज्याचा ध्यास घेऊन आयुष्यभर आपली वाणी आणि शरीर झिजविणाऱ्या लोकमान्यांनी स्वराज्याशी तादृश संबंध नसलेल्या भगवद्गीतेवर वीस वर्षे चिंतन का केले व कारावासात 'गीतारहस्याचे' लेखन अनेक अडचणींना तोंड देऊन जिद्दीने का पूर्ण केले याचा उलगडा या पार्श्वभूमीवर योग्य रीतीने होऊ शकतो.

९. नवा समाजधर्म

देशातील अज्ञान, दारिद्र्य आणि सामाजिक विषमता यांची परिणती पारतंत्र्यात झालेली असून समाज प्रबुद्ध झाला तरच पारतंत्र्याचे निराकरण होऊ शकते ही लोकमान्यांची भूमिका त्यांनी 'केसरीतून' लिहिलेल्या अनेक लेखांतून स्पष्ट झालेली आहे. ज्ञानप्रसार हे लोकजागृतीचे अमोघ साधन. राष्ट्रोद्धारार्थ लोकसेवा आणि ज्ञानप्रसार करणारा नेता स्थितप्रज्ञ वा निष्काम कर्मयोगी नसेल तर तो स्वार्थलंपट होऊन समाजाचा बुद्धिभेद प्रभावीपणे करू शकतो. हे अरिष्ट टाळण्यासाठी राष्ट्रसेवक कसा असावा याचा आदर्श टिळकांना निष्काम कर्मयोग्याच्या स्वरूपात दिसला. गीतारहस्यातील निष्काम कर्मयोगाचे निरुपण तत्कालीन राष्ट्रीय चळवळीच्या संदर्भात घेतले म्हणजे या ग्रंथाच्या रूपाने युगसापेक्ष भागवतधर्माचे अथवा नव्या समाजधर्माचे प्रतिपादन करणारा ग्रंथ या दृष्टीने गीतारहस्याचा एक महत्त्वाचा पैलू ध्यानात भरतो.

लोकमान्यांना अभिप्रेत असलेली समाजनिष्ठा पाश्चिमात्य तत्त्वप्रणालीतील बुद्धिवादावर उभारलेली नाही. त्यांच्या मते, 'नुसत्या तार्किक सारासार विचाराने कर्तव्याकर्तव्याचा बिनचूक निर्णय होणे शक्य नसते... मिल्लप्रवृत्ती उपयुक्ततावादी पाश्चिमात्य उपपादनात जो अपुरेपणा आहे तो हाच.'[१७] मी तसाच दुसरा म्हणजे आत्मौपम्य बुद्धी किंवा गीतेत प्रतिपादिलेली साम्य बुद्धी जागृत नसेल तर माणूस कितीही मोठा असला तरी तो स्वार्थातीत होऊन लोककल्याणाचे कार्य करू शकणार नाही. गीतेने साम्यबुद्धीवर एवढ्याचसाठी भर दिला आहे आणि 'साम्यबुद्धी (केवळ तार्किक

नव्हे) कर्मयोगशास्त्राचे खरे मूळ आहे'[१८] असा निष्कर्ष लोकमान्यांनी काढलेला आहे तो याच हेतूने.

ग्रंथाचा समारोप करताना गीतार्थाच्या निमित्ताने आपणास भागवतधर्माचे निरुपण करावयाचे आहे हे टिळकांनी पुन्हा एकवार स्पष्ट केले आहे.

> 'केवळ कर्तव्य म्हणून परमेश्वरार्पणपूर्वक बुद्धीने सर्व सांसारिक कर्मे करीत राहून तद्द्वारा परमेश्वराचे यजन किंवा उपासना आमरणात चालू ठेवण्याचा जो हा गीतेतील ज्ञानयुक्त प्रवृत्तिमार्ग किंवा कर्मयोग यासच भागवतधर्म म्हणतात.'[१९]

महाराष्ट्रात मराठी भाषेच्या द्वारे भागवतधर्माचे प्रवर्तन प्रथम संत ज्ञानेश्वरांनी केलेले आहे. ज्ञानेश्वरांनी प्रतिपादिलेल्या भागवतधर्मातील तत्त्वप्रणाली आणि आचारधर्म यांची दखल गीतारहस्यात घेण्यात आलेली नसली तरी 'ज्ञानेश्वरी' आणि 'गीतारहस्य' या दोन्ही ग्रंथांतील निष्कर्षांत विलक्षण साम्य असल्याचे आढळून येते. वैचारिक सातत्याचे हे एक आगळेच उदाहरण म्हणता येईल.

– २ –

ज्ञानेश्वरी आणि 'गीतारहस्य' हे मराठी साहित्यातील दीपस्तंभ तर आहेतच. परंतु सहा शतकांच्या अंतराने निर्माण झालेल्या या दोन ग्रंथांत वैचारिक सातत्य आढळून येत असल्याकारणाने या दोन ग्रंथांच्या रूपांत सहा शतकांतील मऱ्हाटी संस्कृतीचा मानदंड निदर्शनास येतो असे निश्चयात्मक रीतीने सांगता येते. ज्ञानेश्वरीने तेराव्या शतकात महाराष्ट्रात मराठी भाषेच्या द्वारे भागवतधर्माचे प्रवर्तन केलेले आहे. तीच कामगिरी गीतारहस्या द्वारे विसाव्या शतकातील गीतारहस्याने बजावलेली आहे. 'गीतारहस्याची' निर्मिती कालसापेक्ष भागवतधर्माचे निरुपण करण्याच्या उद्देशाने झालेली आहे याचे विवेचन पूर्वार्धात येऊन गेलेले आहे. वैचारिक सातत्याचा विचार केला असता सुमारे सहा शतकांच्या कालावधीत महाराष्ट्रीय भागवतधर्माच्या स्वरूपात सहा शतकांच्या कालावधीत थोडेफार बदल झालेले दिसत असले तरी ज्ञानोत्तर वा भक्तिपूर्वक निष्काम कर्मयोगाचे अनुष्ठान हे भागवतधर्माचे मध्यवर्ती सूत्र मात्र कायम राहिलेले आहे. या वैचारिक सातत्याची मीमांसा आता या लेखाच्या उत्तरार्धात करावयाची आहे.

कर्मयोगशास्त्राचे प्रतिपादन करताना लोकमान्यांना दोन आघाड्यांवर लक्ष पुरवावे लागलेले आहे. पहिली आघाडी महाराष्ट्राच्या परिचयाची होत चाललेली पाश्चिमात्य विचारसरणी. या विचारप्रणालीत बुद्धिप्रामाण्यवादास अधिक महत्त्व होते. या तत्त्वाच्या दृष्टीने विचार केला असता भारतीय तत्त्वज्ञान आणि तत्कालीन समाजरचना गतार्थ ठरत होत्या. परंतु, पाश्चिमात्य तत्त्वप्रणालीच्या तुलनेने गीतेतील कर्मयोगविषयक सिद्धान्त श्रेष्ठतर आहेत हे लोकमान्यांना प्रतिपादावयाचे होते. तथापि, गीतेवरील संस्कृत भाष्यकारांनी कर्मसंन्यासपर असा गीतेचा अर्थ लावलेला असल्याकारणाने भाष्यकारांच्या विचारसरणीचे निराकरणही लोकमान्यांना करावयाचे होते. त्याशिवाय गीतेत निष्काम कर्मयोगाचे प्रतिपादन आहे हा सिद्धान्त प्रस्थापित होणे शक्य नव्हते. अशा रीतीने पाश्चिमात्य तत्त्वप्रणाली आणि गीतेचे संन्यासपर अर्थ या दोहोंचे निराकरण करून टिळकांना आपले मत प्रस्थापित करावयाचे होते. या उद्दिष्टामुळे गीतारहस्यातील विवेचनात खंडनपर निरुपणास प्राधान्य लाभलेले असून लोकमान्यांस अभिप्रेत असलेला मूळ गीतार्थ तदनुषंगाने विवेचिलेला आढळून येईल.

ऐतिहासिक दृष्ट्या विचार केला असता भारतीय परंपरेत कर्मसंन्यास आणि कर्मयोग हे मोक्षप्राप्तीचे दोन्ही मार्ग गीतेच्या अगोदरपासूनच अस्तित्वात होते. गीतेत या दोन्ही मार्गांचा उल्लेख आलेला असून तुलनेने कर्मयोग श्रेष्ठ असल्याचा निर्वाळा गीतेने दिलेला आहे (५·२). मूळ श्लोक असा :

> संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ
> तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥

या श्लोकावर लोकमान्यांनी दिलेली टीप लक्षात घेतली म्हणजे गीतारहस्यातील प्रतिपादनाची दिशा समजून घेणे सुकर होते.

> 'उपनिषदात वर्णिलेला कर्मसंन्यासवाद मोक्षप्रद नव्हे असे गीतेचे म्हणणे नाही... मोक्षाच्या दृष्टीने दोहोंचे फळ एक असताही जगाच्या व्यवहाराचा विचार करिता ज्ञानोत्तरही निष्काम बुद्धीने कर्म करीत राहणे हा मार्ग अधिक प्रशस्त किंवा श्रेष्ठ होय असे गीतेचे ठाम मत आहे. आग्ही

लावलेला हा अर्थ गीतेवरील बहुतेक टीकाकारांना मान्य नसून त्यांनी कर्मयोग गौण ठरविला आहे.'[३०]

'गीतेवरील बहुतेक टीकाकारांनी कर्मयोग ठरविला आहे' अशा आशयाचे टिळकांचे मत संस्कृत भाष्यकारांपुरते निरपवाद असले तरी मराठी भाषेत गीतेवर झालेल्या भाष्यांना विशेषतः ज्ञानेश्वरीला हे विधान लागू पडत नाही. 'ज्ञानेश्वरी' हा गीतेवरील स्वतंत्र ग्रंथ असल्याचे लोकमान्यांना मान्य असले तरी[३१] ज्ञानेश्वरांच्या कर्मयोगविषयक सिद्धान्ताचा परामर्श गीतारहस्यात आढळत नाही. संत कवींत केवळ समर्थ रामदासच काय ते कर्मयोगी होते असे मत गीतारहस्याच्या उपसंहारात टिळकांनी मांडले आहे.[३२] परंतु भागवतधर्मीय संतांनी भक्तियुक्त निष्काम कर्माचा पुरस्कार केलेला आहे याची नोंद लोकमान्यांनी घेतलेली नाही ही वस्तुस्थिती आहे. 'विहित कर्म हा आपला अनन्य ओलावा असून ती सर्वात्मक परमेश्वराची पूजा आहे' असे ज्ञानेश्वर सांगतात. भागवतधर्माचे सोळाव्या शतकात पुनरुज्जीवन करणाऱ्या संत एकनाथांनीही कर्मसंन्यास निषिद्ध मानलेला असून 'कर्म हे ईशभक्तीचे वर्म' असल्याचे सांगितले आहे.[३३] भागवतधर्मीय संतांनी भक्तियुक्त निष्काम कर्माचा पुरस्कार केलेला असल्याने 'त्यांनी कर्मयोग गौण मानला' हे लोकमान्यांचे मत संतसाहित्याच्या आधाराने प्रस्थापित होत नाही.

समर्थ रामदास वगळता संत निवृत्तिमार्गीय होते असा समज टिळकांनी करून घेतलेला असल्याने कर्मयोगाच्या संदर्भात ज्ञानेश्वरीचे आधार घेण्याची गरज त्यांना भासलेली नसावी. न. चिं. केळकरकृत टिळकचरित्रात पुढील उल्लेख येतो तो या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखा आहे—

> 'गीतारहस्यामध्ये जरी दासबोध, तुकाराम आणि ज्ञानेश्वरी यांतील अवतरणे आलेली असली तरी यांपैकी कोणत्याही ग्रंथाचा सूक्ष्म अभ्यास त्यांनी केलेला नव्हता. याचे पहिले कारण हे की, प्राकृत टीकाकार पदरचे असे तत्त्वज्ञान काही सांगत नाहीत, म्हणून दुसऱ्यांतून उसणे घेण्यापेक्षा काय घ्यायचे ते मुळातून घेतलेले बरे असे टिळकांना वाटे... आणि ज्याला स्वतःला अलंकाराची आवड नाही तो ज्ञानेश्वरी हे **गीताभाष्य असले तरी त्याच्याकडे बारकाईने कशाला पाहील?** जुन्या संस्कृत पंडितांचा प्राकृताविषयी जो अनादर होता तोच टिळकांनी थोडासा उचललेला होता असे म्हणावेसे वाटते.'[३४]

केळकरांचे हे मत एका मर्यादेपर्यंतच ग्राह्य धरता येईल. गीतारहस्यात आलेली संतवचने योग्य त्या संदर्भात आलेली असल्याने टिळकांना संत साहित्याचा व्यासंग नव्हता असे म्हणता येणार नाही. तथापि, ज्ञानेश्वरीचा 'बारकाईने अभ्यास' टिळकांनी केला असता तर ज्ञानेश्वरांनी केलेला निष्काम कर्मयोगाचा पुरस्कार 'गीतारहस्यात' नोंदविण्यात आलेला असता. गीतारहस्याच्या प्रस्तावनेत प्राकृत ग्रंथांच्या संबंधाने आलेला उल्लेख टिळकांनी ज्ञानेश्वरीकडे दुर्लक्ष का केले याचे कारण देणारा आहे. टिळकांनी 'भिंगारकरबुवांच्या सहवासात भागवत संप्रदायातील काही ग्रंथ पाहिले होते' असे त्यांनी नमूद केलेले असून त्यांच्याशी झालेल्या 'वादविवादांत प्रथम काही थोड्या गोष्टी निश्चित झालेल्या आहेत' असे ते सांगतात.[३५]

ज्ञानेश्वरीच्या शेवटी 'भाष्यकारांते वाट पुसतु' त उल्लेख येतो. हे भाष्यकार म्हणजे शंकराचार्यच असा समज त्या काळी रूढ होता. अर्थात, भिंगारकरबुवा हे त्याच मताचे असणार. त्यामुळे लोकमान्यांनी तेच मत स्वीकारलेले दिसते :

> 'आपण आपली टीका' भाष्यकारांते (शंकराचार्यांस वाट पुसतु रचिली' असे ज्ञानेश्वरांनी आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस म्हटले आहे. तथापि, गीतेचा अर्थ अनेक सरस दृष्टान्तांनी खुलवून सांगण्याची ज्ञानेश्वरांची शैली अलौकिक असून शंकराचार्यांपेक्षा विशेषतः भक्तिमार्गाचे व काही अंशी कर्मयोगाचेही समर्थन त्यांनी केलेले असल्याने ज्ञानेश्वरी हा गीतेवरचा स्वतंत्र ग्रंथ मानिला पाहिजे.[३६]

ज्ञानेश्वर शांकरमतानुयायी असल्याने त्यांच्या ग्रंथात कर्मयोगास गौण स्थान असणार असे गृहीत धरल्याकारणाने ज्ञानेश्वरीकडे लोकमान्यांचे दुर्लक्ष झालेले दिसते. वरील उद्गारांवरून हेच निष्पन्न होते. शंकराचार्यांच्या विरोधात जाऊन ज्ञानेश्वरांनी गीतोक्त कर्मयोगाचा पुरस्कार केलेला आहे ही वस्तुस्थिती त्यामुळे टिळकांच्या ध्यानात आली नाही. भाष्यकार म्हणजे

शंकराचार्यच असा उत्तरकालीनांनी समज करून घेतलेला आहे. ज्ञानेश्वरीत त्यास आधार नाही. त्याचप्रमाणे वाट पुसणे म्हणजे अनुसरण करणे असे समीकरण का मांडण्यात आले तेही समजत नाही. 'कर्मसंन्यास अशक्य आणि असंभवनीय आहे', 'कर्म ही सर्वात्मक ईश्वराची पूजा आहे' असे ज्ञानेश्वर कंठरवाने सांगत असताना ते शांकरमतानुयायी कसे ठरतात हा प्रश्नच आहे. 'ज्ञानेश्वर शांकरमतानुयायी नव्हते म्हणूनच त्यांनी कर्मसंन्यासाचा पुरस्कार केलेला नाही हे मत प्रस्तुत लेखकाने अन्यत्र सप्रमाण मांडले आहे.[३७] या मताची पुनरुक्ती न करता ज्ञानेश्वर शांकरमतानुयायी होते असा टिळकांनी गैरसमज करून घेतल्याकारणाने ज्ञानेश्वरीतील निष्काम कर्मयोगाचा परामर्श 'गीतारहस्यात' आला नाही या निर्णयावर यावे लागते.

तरीही ज्ञानेश्वरांनी प्रतिपादिलेली निष्काम कर्मयोगाची संकल्पना लोकमान्यांपर्यंत चालत आलेली आहे या ऐतिहासिक सत्यास बाध येत नाही. कालपरिस्थितीत पडलेल्या अंतरामुळे काही बाह्य स्वरूपाचे व परिभाषेचे बदल बाजूस सारले तर ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेलाच गीतार्थ 'गीतारहस्यात' आढळतो ही वस्तुस्थिती नाकारता येत नाही. उभयतांनी गीतेतील काही श्लोकांचे लावलेले अन्वयार्थ तौलनिक दृष्टया पाहणे अप्रस्तुत ठरू नये.

संन्यास आणि कर्मयोग या दोहोंत कर्मयोग श्रेष्ठ ठरतो (५-२) अशा आशयाच्या गीतेतील श्लोकावरील लोकमान्यांचे भाष्य अगोदर उद्धृत करण्यात आलेले आहे. याच श्लोकावरील ज्ञानेश्वरांचे भाष्य असे :

> तो म्हणे गा कुंतिसुता । हे संन्यासु योगु विचारितां ।
> मोक्ष करू तत्त्वतां । दोन्हीही होती ।।
> तरी जाणांनेणां सकळां । हा कर्मयोगु मांडला ।
> जैसी नाव स्त्रियां बाळां । तोयचरणी ।।
>
> —ज्ञानेश्वरी ५-१५ व १६

टिळक आणि ज्ञानेश्वर यांच्या संन्यासविषयक संकल्पना मात्र भिन्न आहेत. कर्माचा स्वरूपत: त्याग आणि ऐहिक व्यवहारातून निवृत्ती असा संन्यासाचा अर्थ 'गीतारहस्यात' येतो. कर्माचा स्वरूपत: त्याग आणि विजनवास या बाबी ज्ञानेश्वरांच्या संन्यास कल्पनेत बसत नाहीत. साधकाने निष्काम कर्माचे अनुष्ठान केले असता तो बसल्याजागीच संन्यासी होतो. त्याला इतर खटाटोप करावे लागत नाहीत :

> आता गृहादिक आघवे । हें काही न लगे त्यजावें
> जे घेते जालें स्वभावें । नि:संग म्हणवूनि...
> म्हणौनि कल्पना जैं सांडे । तैंचि गा संन्यास घडे
> इथे कारणे दोन्ही सांगडे । संन्यास योगु ।।
>
> —ज्ञानेश्वरी ५– १२.१५

अशा रीतीने कर्मसंन्यास आणि कर्मयोग यांमधील भेदच ज्ञानेश्वरांनी काढून टाकला आहे.

इतकेच नव्हे तर 'फलाशेविरहित कर्म करणे हा धुरेचा (श्रेष्ठ) योग असल्याचे प्रतिपादन ज्ञानेश्वरीत येते.[३८] गीतारहस्याचे प्रतिपाद्य यापेक्षा निराळे नाही. एकनाथी भागवतातही 'ज्ञानेत्तर कर्म न करणे हे ज्ञात्याचे भंडपण होय' असे सांगण्यात आलेले आहे.[३९] 'गीतेतील प्रतिपाद्य निष्काम कर्मयोगच आहे' हा सिद्धान्त ज्ञानेश्वरांपासून ते लोकमान्यांच्या काळापर्यंत अशा रीतीने चालत आलेला आहे. मराठी संतांची दखल टिळकांनी घेतलेली नसली तरी त्यांचा वारसा मात्र त्यांनी चालविलेला आहे यात वाद नसावा.

'कर्मयोगाची चतु:सूत्री' या शब्दात गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायातील ४७ व्या श्लोकाचा गौरव लोकमान्य करतात. तो श्लोक असा :

> कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन
> मा कर्मफल हेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ।।

या श्लोकावर लोकमान्यांनी पुढील टीप दिली आहे :

> 'या श्लोकाचे चार चरण एकमेकांच्या अर्थाचे पूरक असून त्यामुळे अतिव्याप्ती न होता कर्मयोगाचे सर्व रहस्य सुंदर रीतीने देता आले आहे. किंबहुना हे चार चरण कर्मयोगाची चतु:सूत्रीच होय असे म्हणण्यास हरकत नाही.[४०]

याच श्लोकावर भाष्य करताना ज्ञानदेवांनी (१) विहित कर्म सोडू नये; (२) कर्मफलाची आशा धरू नये; (३) सत्कर्म करावे; (४) केलेले कर्म ईश्वराला अर्पण करावे;[४१] अशी चार सूत्रे दिलेली आहेत. कर्मयोगाच्या संदर्भात ज्ञानेश्वरांचे प्रतिपादन लोकमान्यांच्या भूमिकेशी किती जवळचे आहे याची कल्पना या चतु:सूत्रीवरून यावी.

कर्माची महती आणि स्थितप्रज्ञ बुद्धीचे अवसर, प्राप्तकर्म करण्याची आवश्यकता हे विषय गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायात आलेले असून तिसऱ्या अध्यायात

अनुक्रमणिका

कर्मयोगाचे विवेचन भगवंतांनी केलेले आहे. उत्तर-काळात कर्मयोगास सापेक्ष गौणत्व आले ते कर्मसंन्यासास प्रतिष्ठा लाभल्याकारणाने. त्यामुळे 'कर्म अज्ञानी अवस्थेतच संभवते, ज्ञानोत्तर त्याची आवश्यकता नाही' हा विचार बळावला आणि गीतेतील कर्मयोगाची गणना संन्यासमार्गीय टीकाकार "अर्थवादात" करू लागले. ज्या श्लोकांची गणना भाष्यकारांनी 'अर्थवादात' केली व कर्ममार्ग गौण ठरविला नेमक्या त्याच श्लोकांवर भाष्य करताना ज्ञानेश्वरांनी कर्मयोगाचे आग्रहाने प्रतिपादन केलेले आहे. एकच उदाहरण या संदर्भात पुरेसे ठरावे :

न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते
न च संन्यासनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ।। ३–४

या श्लोकाचा अर्थ सरळ असतानाही संन्यास-मार्गीयांनी 'कर्माचा स्वरूपतः त्याग' असा शब्दांची ओढाताण करून अर्थ लावलेला आहे (पहा : गीता, शांकरभाष्य, पृ. ८५–८६)ही ओढाताण लक्षात घेऊनच ज्ञानेश्वरांनी श्लोकावरील भाष्यात स्वतःच्या प्रकृतीस न मानवणारे कठोर शब्दही योजले आहेत.

वांचुनि कर्मारंभ उचित ।
न करिता सिद्धवत ।
कर्महीना निश्चित होइजेना ।।
का प्राप्त कर्म सांडिजे ।
एतुकेनि कृतकार्या होईजे ।
हे अर्जुना भलतेंचि बोलिजे । मूर्खपणे ।।

३– ४५, ४६ (जाड ठसा लेखकाचा)

गीतेच्या आधाराने कर्मयोगशास्त्राचे विवरण हे लोकमान्यांचे उद्दिष्टच होते. त्यामुळे त्यांनी गीतेतील कर्मयोगाला प्राधान्य द्यावे यात आश्चर्य वाटण्याजोगे काहीच नाही. परंतु, तशा प्रकारची भूमिका न घेताही ज्ञानेश्वरांनी कर्मयोगाचे प्रतिपादन आग्रहाने केलेले आहे हे विशेष.

गीतेच्या बाराव्या अध्यायात अशीच काही स्थळे येतात. ९ ते १२ या चार श्लोकांत भक्तियोग, ज्ञानयोग, ध्यानयोग या साधनांचा उल्लेख करून 'यातले काहीच जमले नाही तर कर्माच्या (कर्माचा नव्हे) फळाचा त्याग कर' असा भगवंताचा उपदेश आहे. या श्लोकांवर भाष्य करताना शंकराचार्यांनी 'भगवंतांना कर्मत्यागच अभिप्रेत आहे. परंतु अज्ञ लोकांसाठी 'कर्मफलत्याग' अशी अर्थवादात्मक प्ररोचनार्था फलश्रुती आलेली आहे' असे भाष्य केले आहे. एवढ्यावरच त्यांचे समाधान झाले नाही. एका अगस्तीने समुद्र प्राशन केला म्हणून सारेच ब्राह्मण अगस्ती ठरत नाहीत' असा टोलाही मारला आहे (पहा : शांकरभाष्य, पृ. २९२). ज्ञानेश्वरांनी मात्र कर्मफलत्याग हा श्रेष्ठ योग असल्याचे प्रतिपादन केले आहे :

अर्जुना हा फलत्यागु । आवडे कीर असलगु
परि योगामाजी योगु । धुरेचा हा ।।

– ज्ञानेश्वरी १२·१३३

समग्र गीतारहस्याच्या प्रतिपादनातील मध्यवर्ती सूत्र तरी हेच आहे. टिळकांनी प्रतिपादिलेले कर्मयोग-शास्त्र अथवा निष्काम कर्मयोग महाराष्ट्रात तेराव्या शतकापासून नांदत होता हे या विवरणातून दृढ होईल. गीतेच्या १८ व्या अध्यायातही कित्येक स्थळी ज्ञानदेवांनी शंकराचार्यांचे अनुसरण न करता कर्माचा स्वरूपतः त्याग भगवंतास अभिप्रेत नसून कर्मफलत्याग गीतेने उपदेशिला आहे असा निर्वाळा दिला आहे.

गीतेचा कर्मसंन्यासपर अर्थ किमान आद्यशंकरा-चार्यांच्या काळापासून (८ वे शतक) प्रतिष्ठा पावलेला असला तरी महाराष्ट्रातल्या भागवतधर्माने मात्र ही भूमिका स्वीकारलेली नाही. भागवतधर्माचे प्रवर्तन करताना ज्ञानदेवांनी कर्मयोगाधिष्ठित भक्तीचा पुरस्कार केलेला आहे. हीच परंपरा वारकरी संप्रदायाने आजवर चालविलेली आहे. समाजधर्माचे भान असले म्हणजे एकान्तिक साधना, प्रगती कर्मसंन्यासाची असो वा भक्तीची, अपर्याप्त ठरते. समाजधारणा कोणत्याही वैयक्तिक साधनेने साधता येत नाही. त्यासाठी जाणत्यांनी समाजाचे नेतृत्व करून सर्व समाज कार्यप्रवण करावयाचा असतो. म्हणूनच ज्ञानप्राप्ती-नंतर स्वतःस आवश्यक नसले तरी समाजोद्धारार्थ– (लोकसंग्रहार्थ) जाणत्याला आमरण कर्मयोगाचे अनुष्ठान करणे आवश्यक असते. ज्ञानेश्वर आणि लोकमान्य टिळक यांनी याच धारणेने मूळ गीतेतील गौणता पावलेल्या कर्मयोगाचे महत्त्व आपापल्या पद्धतीने विशद केले आहे. गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायात दोन स्थळी (श्लोक २० व २५) 'लोकसंग्रह' हा शब्द येतो. 'लोकांच्या उन्मार्गगामित्वाचे निराकरण' असा या शब्दाचा अर्थ शंकराचार्यांनी दिलेला असला तरी[४२] टिळक आणि ज्ञानेश्वर यांनी या शब्दाचा अर्थ निराळा दिला आहे. 'लोकांना धडा घालून देणे' हा अर्थ

अनुक्रमणिका

गीतारहस्यात आढळतो[४३] तर ज्ञानेश्वरांनी लोकांचे मार्गदर्शन आणि विश्वसंस्थेचे संरक्षण असा लोक-संग्रहाचा व्यापक अर्थ घेतलेला आहे. आणि त्यासाठी ज्ञानोत्तर कर्माची वा कर्मयोगाची अपरिहार्यता प्रति-पादिलेली आहे.

आत्म्याचा प्रकृतीशी संबंध असतो तोवर कर्माचा त्याग अशक्य होतो. म्हणूनच कर्मत्यागाचा उपदेश करणारे केवळ आग्रही ठरतात[४४] असे सांगून ज्ञानेश्वर म्हणतात :

> येथु वडिल जे जे करिती । तेया नांवु धर्मु ठेविती ।
> तोचि येर अनुष्ठिती । सामान्य सकळ ।।
> हें ऐसें असे स्वभावें । म्हणौनि कर्म न संडावें ।
> विशेषें आचरावें । लागे संतीं ।।
>
> — ज्ञानेश्वरी ३–१५७, १५८

'गीतारहस्या'चा निष्कर्ष यापेक्षा निराळा नाही. ज्ञानोत्तर कर्माची आवश्यकता 'विशेषें आचरावें संतीं' या शब्दांत ज्ञानदेवांनी स्पष्ट केलेली आहे.

> 'ज्याने जगाकडे पाठ फिरविलेली आहे, संपादन करण्याजोगे असे ज्याला काही उरले नाही त्याने लोकांचे मार्गदर्शन व्हावे म्हणून तरी कर्माचा अवलंब का करावा ?' या प्रश्नाचे उत्तर ज्ञानदेवांनी लगेच देऊन टाकले आहे : लोकव्यव-हाराला वळण लावणे हे ज्ञानी माणसाचे कर्तव्य असते. लोकसंग्रह म्हणतात तो हाच :
> जे पुडुति पुडुति पार्था । हे सकल लोकसंस्था ।
> रक्षणीय गा सर्वथा । म्हणौनिया ।।
> मार्गाधारें वर्तावें । विश्व हें मोहरे लावावें ।
> अलौकिका नोहावें । लोकांप्रती ।।
>
> — ज्ञानेश्वरी ३·१६८, १६९

समाजव्यवस्थेचे संरक्षण तसे सर्वच सामाजिकांचे कर्तव्य असते. ज्ञानी माणसावर ही जबाबदारी विशेषे-करून येते. कारण, तो अज्ञानी नसतो. समाजधर्माचे पालन ही त्याची केवळ नैतिक जबाबदारी असते असे नसून त्याच्या आचारधर्माचे ते प्रधान सूत्र असते. ज्ञानेश्वरीच्या समारोपातही हा विषय पुन्हा आला असून (१८-९०७ ते ९८९) निष्काम कर्माचे अनुष्ठान जिवाचे विश्वात्मक परप्रत्याशी नाते प्रस्थापित करण्याचे एकमेव साधन आहे असे ज्ञानेश्वर सांगतात. 'प्राप्त पुरुष विश्व होऊन विश्वामाजी विचरत असतो' ही ज्ञानदेवांची धारणा आहे. विश्वात्मक देवाची ज्ञानदेवांची संकल्पना कर्मयोगाच्या संदर्भात अधिक अर्थपूर्ण ठरते.

गीतारहस्य आणि ज्ञानेश्वरी यांचा तुलनात्मक अभ्यास या स्थळी अभिप्रेत नाही. निष्काम कर्मयोग हा महाराष्ट्राचा प्रकृतिधर्म आहे हे लक्षात यावे या हेतूने तेराव्या शतकातील ज्ञानदेव आणि विसाव्या शतका-तील लोकमान्य टिळक यांनी प्रतिपादिलेल्या गीतोक्त धर्मात असलेले साधर्म्य विशद करण्याचा हा प्रयत्न आहे. लोकमान्यांनी ज्ञानेश्वरांचे अनुसरण केलेले नाही इतकेच काय, ज्ञानेश्वरीतील प्रतिपादनाचा चिकित्सक अभ्यासही त्यांच्या हातून घडला नाही हे लक्षात घेतले म्हणजे वैचारिक साधर्म्य आणि सातत्य यांच्या मुळाशी प्रकृतिधर्माखेरीज अन्य कोणतेही कारण संभवत नाही. अर्थात, गीतारहस्य ही ज्ञानेश्वरीची प्रतिकृती आहे असे मानण्याचे धाडस कोणी करणार नाही. या दोन महापुरुषांनी निरनिराळ्या पातळींवरून गीतोक्त धर्माचे प्रतिपादन केलेले आहे. लोकमान्यांना सामाजिक विषाद-योगाचे निराकरण करावयाचे होते. त्यासाठी सामाजिक नीतिमत्ता आणि समाजधर्म राष्ट्रीय ऐक्याच्या पातळीवरून आणि कालपरिस्थितीच्या मर्यादा लक्षात घेऊन लोकमान्यांनी गीतेच्या आधाराने नवा समाजधर्म सांगितला आहे. एका परीने राष्ट्र-भक्तीला त्यांनी अध्यात्माचे अधिष्ठान मिळवून दिले आहे. ज्ञानदेवांच्या पुढेही कालपरिस्थितीच्या मर्यादा होत्याच. विश्वातील मानवाला विश्वात्म्याशी एकरूप करणारा राजमार्ग या दृष्टीने त्यांनी निष्काम व भक्तिपूर्वक कर्माचा मार्ग समाजापुढे ठेवलेला आहे.[४५]

कर्मयोगशास्त्राचे विवेचन करताना लोकमान्यांना संन्यासवादाचे खंडन अपरिहार्य वाटले. त्यामुळे वैदिक परंपरेतील ग्रंथ आणि गीतेचे संस्कृत भाषेतील भाष्यकार यांच्यावर लक्ष केंद्रित करणे त्यांना आवश्यक वाटले. वारकरी संत निवृत्तिवादी असल्याचा त्यांचा समज झालेला होता. त्यामुळे ज्ञानेश्वरीत आलेला निष्काम कर्मयोग वारकऱ्यांसह लक्षात घेतला पाहिजे हे त्यांच्या ध्यानात आले नाही. तरीही ज्ञानेश्वर आणि ज्ञानेश्वरीची थोरवी आणि वारकरी संतांचे कार्य यांच्यासंबंधी ते अगदीच अपरिचित होते असे नाही. ज्ञानेश्वरांच्या आणि संत मंडळींच्या कार्यामुळे 'धर्माचा पुरता ऱ्हास होण्याचे भय नाहीसे झाले' असा गौरवपूर्वक उल्लेख गीतारहस्यात आलेला आहे.[४६]

भागवतधर्माच्या लक्षणांत भक्तीचा अंतर्भाव

टिळकांनी केलेला असला तरी ज्ञान आणि कर्म यांच्या बरोबरीने 'भक्ती' ही निष्ठा होऊ शकत नाही असे त्यांचे मत आहे.[४७] भागवत संप्रदायी संतांची भक्ति-विषयक भूमिका भिन्न असून साधना इतकेच साध्य या नात्याने वारकरी संप्रदायात भक्तीचे महत्त्व आहे. टिळकांची भक्तिविषयक धारणा 'भजनं भक्तिः' या शंकराचार्यांच्या मतावर आधारलेली दिसते. त्यामुळे ती स्वतंत्र 'निष्ठा' नाही असे मत त्यांनी मांडले आहे.[४८] या बाबतीत मात्र ज्ञानेश्वर आणि टिळक यांचा मतभेद आहे. ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने भक्ती साधन-रूप असूनही परमात्मतत्त्वाचे ते स्वरूप आहे :

ऐसा सहजु माझा । प्रकाशुजो कपिध्वजा ।
तो भक्ती या ओजा । बोलिजे गा ।।
...ज्ञानिये इये स्वसंवित्ती । म्हणती शैव शक्ती ।
आम्ही परम भक्ती । आपुली म्हणो ।।

—ज्ञानेश्वरी १८–११११ व १८–११२७

ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने अद्वैतावस्थेतदेखील भक्ती आणि भक्तपण कायम असते :

तैसी क्रिया कीरत साहे । तरी अद्वैतीं भक्ती आहे
हें अनुभवाचि जोगें–नव्हे बोला ऐसें ।।

—ज्ञानेश्वरी, १८ – ११५१

भक्तीचे स्वरूप आणि स्थान यांच्यासंबंधी ज्ञानेश्वर आणि टिळक यांच्या भूमिका भिन्न असल्या तरी ज्ञानदेवांची भक्ती कर्मसहित असल्याने कर्मयोगाच्या बाबतीत हे दोघेही महापुरुष समपातळीवर असलेले दिसून येतील. या संदर्भात डॉ. पेंडसे यांची साक्ष महत्त्वाची ठरते. 'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' या ग्रंथात 'ज्ञानेश्वरांनी शंकराचार्यांचे अनुसरण केले आहे' असा विवाद्य सिद्धान्त मांडण्यात आलेला असला तरी **'ज्ञानेश्वरांनी भक्तीला कर्माची जोड दिली'** हे मत त्यांनी स्पष्टपणे मांडले आहे. इतर भक्तिसंप्रदायात हा विशेष आढळत नाही हेही त्यांनी नमूद केले आहे[४८ अ] हे विशेष. 'मिळोनि मिळतचि असे । समुद्रीं गंगाजळ जैसे' त्याप्रमाणेच अद्वैत प्रतीतीतही भक्तीत (आणि कर्मातही) खंड पडत नसून सिद्धावस्थेत भक्ती (म्हणूनच कर्मही) विद्यमान असते. याच कारणास्तव महाराष्ट्रातला भागवतधर्म भक्ती ही स्वतंत्र निष्ठा मानतो.

भारताच्या निरनिराळ्या भागात अनेक भक्ति-संप्रदाय आहेत. त्यांपैकी अधिकतर संप्रदाय 'वैष्णव' आहेत. या संप्रदायांनी एकांतिक भक्तीचा पुरस्कार केलेला असल्याने या संप्रदायांतील भक्तीत 'कर्म-सहितत्त्व' आढळत नाही. वारकरी संप्रदायातील तत्त्व-प्रणाली ज्ञान-कर्म-भक्ती-समुच्चयात्मक आहे. हे ध्यानात घेतले म्हणजे लोकमान्यांना अभिप्रेत असलेला गीतोक्त निष्काम कर्मयोग महाराष्ट्रात तेराव्या शतकापासून अस्तित्वात होता इतकेच नव्हे तर या परंपरेत आजही खंड पडलेला नाही या निर्णयावर यावे लागते. त्यामुळेच गीतारहस्यातील कर्मयोगशास्त्र महाराष्ट्रात प्रचलित असलेल्या भागवतधर्माचा कालसापेक्ष अवतार आहे या निर्णयावर यावे लागते. अगोदर सांगितल्याप्रमाणे निष्काम कर्मयोग हे महाराष्ट्राच्या प्रकृतिधर्माचे एक अंग असल्याने या तत्त्वप्रणालीचे सातत्य बदलत्या काळातही महाराष्ट्रात कायम राहिले आहे.

आधुनिक युगात देशात आणि परदेशातही भगवद्-गीतेवर निरनिराळ्या भाषांतून भाष्ये झालेली आहेत. ही भाष्ये एक तर तत्त्वजिज्ञासेतून लिहि-ण्यात आलेली आहेत अथवा व्यक्तिनिष्ठ साधन-मार्गाचे निरुपण करण्याच्या उद्देशाने. 'गीता-रहस्या'ची रचना मात्र समाजधर्माचे निरुपण कर-ण्याच्या उद्देशाने झालेली आहे. 'मी तसाच दुसरा' म्हणजेच आत्मोपम्याची भावना या समाजधर्माचे मूळ आहे. जिवात्म्याचे विश्वात्मक परमतत्त्वाशी असलेले नाते या भावनेत अंतर्भूत आहे. व्यक्ती आणि समष्टी यांना जोडणारे अमोघ साधन या नात्याने ज्ञानोत्तर निष्काम कर्माचा पुरस्कार लोकमान्यांनी केलेला आहे. टिळकांनी प्रतिपादिलेला राष्ट्रवाद ही केवळ बुद्धिगम्य सामाजिक धारणा नसून अध्यात्माचे अधिष्ठान असलेला तो युगधर्म आहे. 'मी समाजाची व राष्ट्राची सेवा का म्हणून करायची?' या सामान्यांच्या प्रश्नाचे उत्तर गीतारहस्यात येऊन गेले आहे. 'समाजात आणि राष्ट्रात व्यापून असलेला तूच आहेस, ज्ञानोत्तर कर्माच्या अनुष्ठानाने तुझेच कल्याण तुला करावयाचे आहे.'

दीर्घकालीन पारतंत्र्य, त्यामुळे झालेली समाजाची भौतिक व सांस्कृतिक अवनती आणि पाश्चिमात्य विचारसरणीमुळे सुशिक्षितांचा सातत्याने होणारा बुद्धिभेद यांचा सामुच्चयिक परिणाम सामाजिक दिङ्मूढता प्रसूत होण्यात झाला. स्वतःचा आणि देशाच्या परंपरेचा विसर पडलेला समाज विषादाच्या विळख्यात सापडणे अशा वातावरणात अपरिहार्य होते. अशा परिस्थितीत देशाची आणि समाजाची अस्मिता जागृत

करणे अत्यंत आवश्यक होते. 'स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे' या घोषणेने राजकीय आघाडीवर लोकमान्यांनी नवजागरण घडवून आणले. तथापि या जागरणास सबळ आणि प्रभावी अधिष्ठान असल्याविना भावनात्मक आवाहनास स्थैर्य लाभणार नाही हे ध्यानात घेऊन लोकमान्यांनी गीतारहस्याच्या द्वारे नव्या समाज-धर्माचे स्थिर स्वरूपाचे आदर्श समाजापुढे ठेवले. लोकमान्य टिळकांच्या कालपरिस्थितीचा संदर्भ लक्षात घेतला म्हणजे महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनात या 'विद्वत्तापूर्ण' ग्रंथाने केवढी मोलाची कामगिरी बजावलेली आहे याची कल्पना करता येते.

महाराष्ट्रातील भागवतधर्माचे आद्यप्रवर्तक संत ज्ञानेश्वर यांनी गीतार्थ सांगण्याच्या निमित्ताने तेराव्या शतकात युगसापेक्ष भागवतधर्माचे निरुपण केले. त्यानंतर सुमारे सव्वासहाशे वर्षांनी लोकमान्यांनी गीतेच्याच आधाराने नवा समाजधर्म समाजाला उपदेशिला. 'धर्माला ग्लानी येते त्या वेळी परमेश्वर युगायुगाचे ठायी अवतार घेतो' (४–७, ८) असे आश्वासन गीतेत भगवंतांनी दिलेले आहे. श्रद्धाधिष्ठित असलेली अवताराची कल्पना अग्राह्य ठरविली तरी ज्ञानेश्वरी आणि गीतारहस्य हे गीतेचे भिन्नकालीन अवतार होत हे सत्य स्वीकारण्यास प्रत्यवाय नसावा. या दोन्ही ग्रंथांनी आपापल्या काळास अनुरूप आणि मार्गदर्शक असा भागवतधर्म प्रतिपादिलेला आहे. हे ऐतिहासिक सत्य स्वीकारण्यास प्रत्यवाय नसावा. इतिहास आणि संस्कृती यांच्या संदर्भात गीतारहस्याचे समीक्षण केले असता हाच निष्कर्ष निघतो.

ज्ञानेश्वरीने महाराष्ट्रात मराठी भाषेच्या द्वारे भागवतधर्माची पायाभरणी करून अध्यात्मज्ञान आणि धर्माचरण यांची द्वारे आशुद्र चांडाळ खुली केली. चौदाव्या शतकानंतर राजकीय, सामाजिक आणि सांस्कृतिक जीवनावर अभूतपूर्व असे संकट कोसळले असताना संत एकनाथांनी ज्ञानेश्वरप्रणीत भागवत-धर्माची वाट अधिक प्रशस्त केली आणि एकनाथी भागवताच्या स्वरूपात कालसापेक्ष भागवतधर्माचा दुसरा अवतार सोळाव्या शतकात महाराष्ट्रात आणि मराठी भाषेत झाला. भागवतधर्माच्या या पुनरुज्जीवनाने महा-राष्ट्राने कठीण काळावर मात केली. हिंदवी स्वराज्याच्या स्थापनेत त्याची परिणतीही झाली. गीता हा एकनाथी भागवताचा विषय नसला तरी विषयांतराचा दोष पतकरूनही 'गीतेत कर्मसंन्याचा मार्ग उपदेशिलेला नाही' हे संत एकनाथांनी अनेक स्थळी आवर्जून सांगितले इतकेच नव्हे तर निष्काम कर्म हे भागवतधर्माचेच अंग असल्याचा उपदेश केलेला आहे :

> जें जें कर्म स्वाभाविक । तें तें ब्रह्मार्पण अहेतुक
> या नांव भजन निर्दोख । भागवतधर्म या नांव ।।
>
> – एभा २.४४१

'ज्ञानी माणसाला कर्माचा मळ लागत नाही. त्यांच्या कर्माने लोकोद्धार होऊन प्रपंच परमार्थरूप होतो'[५०] असाही उपदेश एकनाथी भागवतात येतो. एकनाथी भागवतात एकूण वैदिक परंपरेतील तत्त्वांचाच संग्रह आलेला आहे.[५१] भागवतधर्माच्या या दुसऱ्या अवतारा-नंतर विसाव्या शतकात राजकीय व सांस्कृतिक जीवनास अवकळा आल्यानंतर बदलत्या काळास अनुसरून भागवतधर्माचे पुनः एकवार पुनरुज्जीवन आवश्यक होऊन बसले ते गीतारहस्याच्या स्वरूपात लोकमान्य टिळकांनी केलेले आहे. मराठी भाषेतील भागवतधर्माचा हा तिसरा अवतार मानता येईल. लोकमान्य टिळकांनी राजकीय क्षेत्रात बजावलेल्या कामगिरीपेक्षाही 'गीता-रहस्या'च्या रूपाने त्यांनी केलेले कार्य सांस्कृतिक दृष्ट्या अधिक मोलाचे आहे. ऐतिहासिक आणि सांस्कृतिक घडामोडींच्या संदर्भात गीतारहस्याचे मूल्य-मापन आजवर होऊ नये हे दुर्दैवच समजले पाहिजे.

'अधर्म धर्मावर मात करतो तेव्हा तेव्हा धर्म-रक्षण, साधूंचे परिमाण आणि दुष्टांचे निर्दालन या कार्यांसाठी युगायुगाचे ठायी भगवंत अवतार घेत असतो' हे गीतेचे आश्वासन किंवा 'अधर्म शिगेला पोचून धर्माची वाट मोडते तेव्हा तेव्हा संतांना पृथ्वी-तलावर यावे लागते' ही एकनाथ-तुकारामांची वचने समाजपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेच्या अनुसंधानाने घेतली असता ती केवळ अर्थवादात्मक ठरत नाहीत. निदान महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासाच्या बाबतीत तरी ते ऐतिहासिक सत्य आहे. ज्ञानेश्वरी, एकनाथी भागवत आणि गीतारहस्य या तिन्ही ग्रंथांची निर्मिती काल-सापेक्ष गुणधर्म सांगण्याच्या निमित्ताने झालेली आहे हे महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासावरून सहज सिद्ध होते युगधर्माचे स्वरूप विषद करण्यासाठी ज्ञानदेव आणि लोकमान्य यांनी भगवद्गीतेची निवड केलेली आहे. ज्ञानदेवांच्या दृष्टीने गीता ही 'श्रीप्रभूची वाङ्मयी मूर्ती' आहे तर 'हिंदुधर्माचे सुटसुटीत स्वरूप

प्रतिपादणारा गीतेसारखा दुसरा ग्रंथ संस्कृत वाङ्‌मयात नाही ’ अशी लोकमान्यांची धारणा आहे. ‘ गीता हा ग्रंथ सनातन असल्याने या सनातन ग्रंथापासून सर्व-कालीन समाजाचे मार्गदर्शन झाले पाहिजे ’ असाही त्यांचा विश्वास होता. काळाच्या ओघात संन्यास व भक्ती यांना प्राधान्य मिळाल्याने मूळ गीतार्थ मलिन आणि एकांगी झालेला होता. त्यामुळेच प्रस्थापित मतांचे खंडन प्रथम टिळकांना करावे लागले. प्रचलित गैरसमज दूर केल्याविना नव्या विचारांची प्रस्थापना करता येणे शक्य नसल्याने प्रथम खंडन आणि नंतर मंडळ या क्रमाने गीतार्थाचे प्रतिपादन गीतारहस्यात आले आहे.

गीतार्थाचे प्रतिपादन हे गीतारहस्याचे साध्य नसून राजकीय, सामाजिक जागृतीचे साधन या दृष्टीनेच गीतारहस्यातील विषयांचा प्रपंच झालेला आहे. कर्म-शून्यत्व व ऐहिक जीवनाविषयीची उदासीनता म्हणजेच अध्यात्म साधला असा समाजाचा समज पारंपरिक विचारधारेमुळे होऊन बसलेला होता. ज्या ग्रंथाने अर्जुनाला युद्धप्रश्न केले व त्यास जडलेल्या विषादयोगाचे निराकरण केले तोच मुळी संन्यासपर असल्याचे प्रति-पादन अनेक आचार्यांनी केलेले असल्याकारणाने निवृत्ती-वादाला प्रतिष्ठा लाभून जनमानसावर त्याचा पगडा बसलेला होता. दुसरीकडे पाश्चात्त्यांचा भौतिकवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि समता यांचा प्रभाव नवशिक्षितां-वर पडू लागल्याने समाजमन द्विधा झालेले होते. किंकर्तव्यमूढता हा या द्विधावस्थेचाच परिपाक होता. या अवस्थेतून समाजाला वर काढून राष्ट्राला कार्यप्रवण करून समाजात नवचैतन्य निर्माण करणे हे लोकमान्यांचे जीवितकार्य होते. हे साध्य करण्यासाठी गीतोक्त धर्माचे निरुपण लोकमान्यांनी केलेले आहे. पाश्चिमात्य तत्त्व-प्रणालीतील केवळ बुद्धिवाद आणि पौर्वात्य परंपरेत कर्मसंन्यास आलेले महत्त्व यांपैकी कोणत्याही मार्गाने समाजोद्धार होणे शक्य नसल्यामुळे गीतोक्त निष्काम कर्मयोगच राष्ट्रोद्धार करण्यास समर्थ ठरेल या विश्वासा-तून गीतारहस्यातील विवेचनाने आकार घेतलेला आहे. ‘ आधी केले, मग सांगितले ’ हा न्याय टिळकांच्या जीवनासही लागू पडतो. त्यांनी गीतार्थाचे चिंतन करीत करीत आमरण कर्मयोगाचे अनुष्ठान केले आणि जीवनाच्या शेवटच्या दशकात गीतारहस्याची रचना केली. त्यामुळे या ग्रंथात विशिष्ट प्रकारची प्रत्यय-कारिताही जाणवते. म्हणूनच महाराष्ट्रातील भागवत-धर्माचा विसाव्या शतकातील आविष्कार हे प्रतिष्ठेचे स्थान गीतारहस्यास दिले पाहिजे.

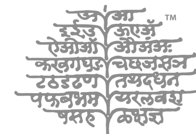
ज्ञानेश्वरी, एकनाथी भागवत (आणि भावार्थ रामायणही) आणि गीतारहस्य या तिन्ही ग्रंथांच्या निर्मितीप्रेरणा समान होत्या हे काळाच्या संदर्भात या ग्रंथांचे अध्ययन केले असता ध्यानात येईल. निष्काम कर्मयोगावरील निष्ठा हे या तिन्ही ग्रंथांचे समान सूत्र आहे. लोकमान्यांनी ज्ञानेश्वर–एकनाथांच्या साहित्याचे फारसे आलोडन केलेले निदर्शनास येत नसले तरी महा-राष्ट्राचा प्रकृतिधर्म कालचक्रास वळण देणाऱ्या या तिन्ही ग्रंथांतून प्रत्ययास येतो. या बाबतीत थोड्या निराळ्या संदर्भात गीतेतील पुढील श्लोक बराच अर्थपूर्ण वाटेल :

यहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे मिथ्यैष ॥
व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ १८–५९.

‘ मी लढणार नाही असे अहंकारापोटी तू किती म्हणत असलास तरी (प्रत्यक्ष युद्ध सुरू झाल्यावर) तुझा प्रकृतिधर्म तुला युद्धप्रवृत्त करील ’ असा गीतेच्या संद-र्भात या श्लोकाचा अर्थ आहे. महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासाच्या संदर्भात असे म्हणता येईल की, निष्काम कर्मयोग ही महाराष्ट्राची मूळ प्रकृती असल्याने कालपरिस्थितीच्या दडपणाने ती अधूनमधून मलिन होत गेली तरी मूळ प्रकृतीधर्म कालांतराने अभिव्यक्त होतच राहतो. महाराष्ट्राला आपल्या प्रकृतिधर्माची जाणीव करून देणारे महापुरुष म्हणूनच युगायुगाचे ठायी अव-तरतात आणि या प्रदेशाला आपल्या प्रकृतिधर्माची जाणीव करून देत असतात. आजवरच्या मराठी भाषेच्या इतिहासात सुमारे तीनशे वर्षांच्या अंतराने असे युगपुरुष महाराष्ट्रात उदयास आलेले आहेत.

‘ स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे आणि तो मी मिळविणारच ’ या घोषणेने राष्ट्रात नवचैतन्य निर्माण करणारे लोकमान्य टिळक राष्ट्राला परिचित आहेत. प्रतिपक्षानेही ‘ भारतीय असंतोषाचे जनक ’ ही बिरुदावली त्यांना बहाल केलेली आहे. टिळकांचे राजकीय कार्य थोर होतेच यात शंका नाही. तथापि, गीतारहस्याच्या द्वारे त्यांनी केलेले युगसापेक्ष समाज-धर्माचे निरुपण श्रेष्ठतर ठरते. या समाजधर्माने महा-राष्ट्राला आपल्या मूळ प्रकृतीची पुन्हा एकवार जाणीव करून दिलेली आहे. एका परीने ‘ गीतारहस्य ’ हा ग्रंथ महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनाचा मानदंड ठरतो.

अनुक्रमणिका




टीपा आणि संदर्भ

* लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ **भगवद्‌गीता**
संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरौ उभौ
तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्म योगो विशिष्यते ॥ **भगवद्‌गीता**

१. 'स्वधर्माच्या श्रेष्ठत्वाचा ज्यास अभिमान वाटत नाही त्यास स्वराज्याच्या श्रेष्ठत्वाचा तरी अभिमान कोठून असणार ?'– **टिळक लेखसंग्रह, ३८०.**

२. करंदीकर वि. रा.; **भगवद्‌गीतेचे तीन टीकाकार, पृ. १८.**

३. **टिळकचरित्र** (खंड ३, भाग ९), पृ. २९, २ मार्च १९११ चे टिळकांचे पत्र.

४. न्या. रानडे यांच्या कर्तृत्वाचे वर्णन एका परदेशी पंडिताने पुढीलप्रमाणे केले आहे (मूळ इंग्रजीचा मराठी अनुवाद) : ' राष्ट्रवाद आणि समाजसुधारणा यांच्याविषयीचा तात्त्विक दृष्टिकोण आणि व्यावहारिक आंदोलन यांची एकरूपता न्या. रानडे यांच्या व्यक्तिमत्त्वात आणि कार्यात दिसून येते. राजकीय चळवळीचा पुरस्कार करणाऱ्या पुण्याच्या सार्वजनिक सभेचे नेतृत्व न्या. रानडे यांच्याकडे होते. देशाच्या राजकीय आणि आर्थिक परिस्थितीवर राष्ट्रवादी दृष्टिकोणातून त्यांनी प्रभावी लेखन केले आहे. राष्ट्रीय कॉंग्रेसच्या स्थापनेत त्यांनी पुढाकार घेतलेला होता व त्या संस्थेच्या कार्याचे दीर्घकाळ नियंत्रण आणि मार्गदर्शन मागे राहून त्यांनी केलेले आहे. राजकीय, सामाजिक आणि आर्थिक क्षेत्रासंबंधीच्या त्यांच्या कल्पना पूर्णपणे राष्ट्रीय स्वरूपाच्या होत्या.'– Charles H. Henlath, *Indian Nationalism and Social Reforms*, P. 176.

५. जानेवारी २२, १९०१ च्या केसरीच्या अंकात न्या. रानडे यांच्यावर लोकमान्यांनी लिहिलेला मृत्युलेख महत्त्वाचा असून या लेखाचा काही भाग संकलित करून पुढे देण्यात येत आहे. या उताऱ्यातील वर्णन लोकमान्यांसही तेवढेच लागू पडणारे आहे : ' ... बंडवाल्यांचा पराभव झाल्यानंतर इंग्रजी राज्याची अधिकच छाप बसली होती. माधवरावजी पुण्यास येण्यापूर्वी विद्वान व बुद्धिमान मंडळी (शिक्षण घेऊन) बाहेर पडली होती असे नाही. पण, वर निर्दिष्ट केलेल्या अनेक कारणांमुळे राष्ट्रातील चळवळ अगदीच बंद पडून गेली होती व कोणास आपण पुढे काय करावे हे सुचत नसून आपली हलाखीची परिस्थिती बरी का वाईट हेही कळत नव्हते. ज्या प्रांतातील लोकांनी एकदा मराठी राज्याचा कारभार हाकला होता त्यांतील पुढाऱ्यांच्या वंशजांची दोन पिढ्यांत अशी स्थिती होऊन जावी ही मोठ्या दुर्दैवाची गोष्ट होय...'

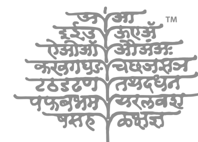
'... एक प्रकारचे लोकांच्या पुढाऱ्यांच्याच अंगी असलेले शैथिल्य हेच काय ते सर्व देशभर नजरेत भरत होते. लोकांच्या अंगचे तेज अगदीच नाहीसे झाले होते असे नव्हे. पण वर दिलेल्या कारणांमुळे **महाराष्ट्र देश त्या वेळी एक थंड गोळा होऊन पडला होता.** या थंड गोळ्यास कोणत्या रीतीने ऊब दिली असता तो सजीव होईल व हातपाय हलवू शकेल याचा रात्रंदिवस विचार करून अनेक दिशांनी, अनेक उपायांनी, अनेक रीतींनी त्यास पुनः सजीव करण्याचे दुर्धर काम अंगावर घेऊन कोणी मेहनत केली असेल तर ती प्रथमतः माधवरावजींनी केली असे म्हटले पाहिजे; व आमच्या मते त्यांच्या थोरवीचे व असामान्य मोठेपणाचे मुख्य चिन्ह होय... ' पाश्चिमात्य शिक्षणाबरोबरच एक प्रकारची सामाजिक जबाबदारी अंगावर येऊन पडते ही गोष्ट माधवरावजींनी पुरी ओळखली होती व आपल्या पंचवीस-तीस वर्षांच्या वर्तनक्रमात लोकांस जी जबाबदारी कशी बजवावी याचे उत्कृष्ट उदाहरण घालून देऊन त्यांनी महाराष्ट्राचाच नव्हे तर देशाचा लौकिक राखला...' – **टिळकांचे निवडक लेख**, ४२९–४३६.

६. **टिळकचरित्र**, खंड १, भाग ९, पृ. २९.

७. **तत्रैव**, खंड ५, भाग ७, पृ. ७३.

८. **उनि.**, खंड ३, भाग ९ , पृ. २४ ते ३६.

अनुक्रमणिका





९. **गीतारहस्य,** प्रस्तावना पृ. १०.

१०. तत्रैव, पृ. ८.

११. 'यासाठी गीतेत जे जे नियम किंवा सिद्धान्त आले आहेत त्यांचे शास्त्रीय दृष्टया प्रकरणशः विभाग पाडून त्यांतील प्रमुख युक्तिवादासह गीतारहस्यात त्याचे प्रथम थोडक्यात निरुपण केले आहे. व त्यातून प्रस्तुत काळाच्या चौकस पद्धतीप्रमाणे गीतेतील प्रमुख सिद्धान्तांची व इतर धर्मांतील व तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्तांशी प्रसंगानुसार संक्षेपाने तुलना करून दाखविली आहे.' –**गीतारहस्य,** प्रस्तावना पृ. ८.

१२. **तत्रैव,** प्रस्तावना पृ. ८

१३. पहा : व्यवसायामिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन । –**गीता** २·४१.

१४. **गीतारहस्य,** पृ. ९४.

१५. **तत्रैव,** ३७६.

१६. **उनि.,** ३७८.

१७. **गीतारहस्य,** पृ. ४०२.

१८. *Young India* Oct. 14, 1926.

१९. 'कोणत्याही बाबतीत संदेह निर्माण झाला असता **सज्जनांची** अंतःकरणप्रवृत्ती प्रमाण मानावी' असे कालिदासाचे एक वचन आहे.

२०. **गीतारहस्य,** ६वी आवृत्ती, पृ. ३४६.

२१. **तत्रैव,** पृ. ४९४.

२२. गीतेतील मूळ श्लोक असा : मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः । संगवर्जितः निर्वैरः सर्व भूतेषु यः स मामेति पाण्डव ।। ११–१५.

या श्लोकावर टिळकांचे भाष्य असे : 'निर्वैरत्व आणि निष्काम कर्मयोगाची गीतेत भक्तिदृष्टया सांगड घालून दिली आहे. हा श्लोक म्हणजे गीतेचे सारभूत तात्पर्य होय असे शांकरभाष्यात व अन्य टीकाग्रंथांत म्हटले आहे'– **गीतारहस्य,** ६ वी आवृती, पृ. ३९३. या श्लोकाची प्रस्तावना शंकराचार्य अशी करतात : 'अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोर्थो निःश्रेयसार्थः अनुष्ठियत्वेन समुचित्य उच्यते'– शांकरभाष्य, पृ. २८३.

२३. उदाहरणार्थ, गीता ५–२ या श्लोकावर भाष्य करताना (तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते) 'इति कर्मयोगं स्तौति' असे म्हटले आहे. (शांभा. १४८) अर्थात, ही थोरवी वाच्यार्थाने ग्रहण करावयाची नसते हा भाव. असेच मत गीता ६–१ व १८–३ या श्लोकांवरील भाष्यातही आले आहे (पहा : शांकरभाष्य, पृ. १६९ व ४०७).

२४. श्रीमद्भगवद्गीता, शांकरभाष्य, पृ. ४५४.

२५. **गीतारहस्य,** पृ. ३९७.

२६. **एकनाथी भागवत,** २९, २२३, २२४.

२७. **गीतारहस्य,** पृ. ४००.

२८. **तत्रैव,** पृ. ४०२.

२९. **उनि.,** ४९२.

३०. **गीतारहस्य,** ६ वी आवृत्ती, पृ. ६२५.

३१. **गीतारहस्य,** प्रस्तावना १८.

३२. 'मूळ भागवततल्या कर्मयोगाचे कमी झालेले स्वतंत्र महत्त्व त्यास पुन्हा प्राप्त न होता कर्मयोग संन्यास मार्गाचे अंग किंवा साधन आहे असे म्हणण्याऐवजी ते भक्तिमार्गाचे अंग किंवा साधन आहे असे

त्या वेळची संत मंडळी (म्हणू लागली)... या समजुतीस समर्थ रामदासांचे ग्रंथ हाच काय तो आमच्या माहितीप्रमाणे अपवाद आहे; आणि कर्मयोगाचे शुद्ध व प्रासादिक मराठी भाषेत सांगितलेले ज्यास पाहावयाचे असेल त्याने समर्थांच्या दासबोधाचे व त्यातल्या त्यात विशेषे करून उत्तरार्धाचे पठण केले पाहिजे '– **गीतारहस्य**, पृ. ४९८.

३३. **एकनाथगाथा**, क्र. २८३२.

३४. **टिळकचरित्र**, खंड ३, भाग ९, पृ. १४.

३५. **गीतारहस्य**, प्रस्तावना पृ. ६.

३६. तत्रैव, प्रस्तावना पृ. १८.

३७. पहा : **नाथांचा भागवतधर्म**, परिशिष्ट ' शंकराचार्य आणि ज्ञानेश्वर '.

३८. **ज्ञानेश्वरी**, १२·१३३.

३९. पावोनिया ब्रह्मज्ञान । स्वयें उद्धरला आपण । न करी दीनोद्धरण । तें भंडपण ज्ञात्याचें ।। स्वयें तरोनि जना तारी । हे ज्ञानाची अगाध थोरी ।। – एकनाथी **भागवत**, २९·२३३, २३४.

४०. **गीतारहस्य**, ६ वी आवृत्ती, पृ. ६११.

४१. आम्ही समस्त हि विचारिलें । तंव ऐसेचि मना आलें । जे न सांडिजे तुवां आपुलें । विहित कर्म ।। परि कर्मफळाची आस न धरावी । आणि कुकर्मी संगती न व्हावी । हे सत्क्रियाचि आचरावी हेतू विण ।। ... देखे जेतुलालें कर्म निपजे । तेतुवालें आदिपुरुषीं जरि अर्पिजे । तरि परिपूर्ण ते साहाजे । जालें जाणें ।। –**ज्ञानेश्वरी**, २–२६६, २६७, २७१.

४२. गीता २·२० वरील शांकरभाष्यात ' लोकस्य उन्मार्गप्रवृत्तिनिवारणम् ' असा ' लोकसंग्रह ' या शब्दाचा अर्थ देण्यात आलेला आहे.

४३. **गीतारहस्य**, पृ. ३३१.

४४. **ज्ञानेश्वरी**, ३·६३.

४५. जैसें वर्णाश्रमवशें । जें करणें आलें असे । गोरेया अंगा जैसें । गोरेपण ।। १८·८८३ ।। तेया स्वभाव-विहिता कर्मा । शास्त्राचेनि मुखें वीरोत्तमा । प्रवर्त्तवेदालागी प्रेमा । अढळ कीजे ।। ८८४ ।। पै आपुलेनि रत्न यी तें । घेणे पारखियाचेनि हातें । तैसें स्वकर्म आपैतें । शास्त्रें करावें ।। ८८५ ।।

४६. ' दौलताबादचे हिंदू राज्य मुसलमानांनी बुडविण्यापूर्वी काही वर्षे आपल्या सुदैवाने श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनी भगवद्गीतेस देशीकार लेणे करून ' मऱ्हाटिचेया नगरी ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करून सोडविला होता ... आणि हिंदुस्तानातील इतर प्रांतांतही याच वेळी गीतेतील भक्तिमार्गाचा उपदेश दुसऱ्या संतांनी जारी ठेवला होता ... (त्यामुळे) हिंदुधर्माचा पुरा ऱ्हास होण्याचे भय नाहीसे झाले '– **गीतारहस्य**, पृ. ४९८.

४७. **गीतारहस्य**, पृ. ४१६.

४८. ' साधन या नात्याने ज्ञान व भक्ती ही दोन्ही एकाच योग्यतेची असली तरी भक्ती ही कधीच निष्ठा होत नसून ज्ञान ही निष्ठा म्हणजे सिद्धावस्थेतील अखेरची अवस्था होऊ शकते असा हा दोहोंमधला महत्त्वाचा भेद आहे. ' – **गीतारहस्य**, पृ. ४१४.

४८ (अ). ' कर्मसहितत्त्व हा या (ज्ञानेश्वरांच्या) भक्तियोगाचा विशेष आहे. विहित कर्माचाही संन्यास करून भक्तिमार्गाला लागलेले असे संन्यासयुक्त भक्तिमार्गाचे जे इतर संप्रदाय आहेत त्यांच्यापेक्षा ज्ञानेश्वरांचा भक्तिसंप्रदाय निराळा असल्याची जी अनेक कारणे आहेत त्यांपैकी भक्तीची कर्माशी जोड हे एक प्रमुख कारण आहे.' – पेंडसे शं. दा., **ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान**, पृ. २१३.

४९. **चतुःश्लोकी भागवत**, ३५८–६५; **हस्तामलक** ३५४–५६; **स्वात्मसुख** ५०८–५१०; **एकनाथी भागवत**

२·२४१. या स्थळी विषयाचा तादृश संबंध नसतानाही गीतेत भगवंतांनी कर्मयोगाचा उपदेश केलेला आहे असे संत एकनाथ प्रतिपादन करतात.

५०. **एकनाथी भागवत**, २९·८२३ व ८२४.

५१. 'नाथांचा भागवतधर्म' या ग्रंथात प्रस्तुत लेखकाने यासंबंधी सविस्तर विवेचन केलेले आहे.

प्रमुख आधारग्रंथ

१. करंदीकर वि. रा., **भगवद्गीतेचे तीन टीकाकार** (१९७४), पुणे, केसरी प्रकाशन.

२. कुलकर्णी श्री. रं., **नाथांचा भागवतधर्म** (१९५८), औरंगाबाद, एकनाथ संशोधन मंडळ.

३. केळकर न. चिं., **लोकमान्य टिळक यांचे चरित्र** (तीन खंड अनुक्रमे १९२३, १९२६, १९२८).

४. जोशी लक्ष्मणशास्त्री (सं.), **टिळक लेखसंग्रह** (१९६९), दिल्ली, साहित्य अकादमी.

५. टिळक बाळ गंगाधर, **गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र**, १९६६, चौथी आवृत्ती, पुणे, टिळक बंधू (काही ठिकाणी ६ व्या आवृत्तीचे संदर्भ आहेत ते त्या त्या स्थळी नोंदविले आहेत.)

६. राजवाडे वि. का. (सं.), **ज्ञानेश्वरी**, धुळे.

७. राधाकृष्णन् एस. *Eastern Religion and Western Thought* (1939), Oxford University Press.

* *

सर्वोच्च न्यायालयाचा मंडल निवाडा, नाईक फॉर्म्युला व क्रीमी लेयर*

एस. डी. सत्यवेधी

सर्वोच्च न्यायालयाच्या पूर्णपीठाने १६ नोव्हेंबर ९२ रोजी दिलेल्या बहुमताच्या मंडल निवाड्याचे सर्व थरांतून जोरदार स्वागत झाले. १९९० साली झालेल्या मंडल आयोगाविरोधी हिंसक दंगलींना कारणीभूत असलेल्या वृत्तपत्रसृष्टीनेही अग्रलेख लिहून स्वागत केले.[1] जनता दलाचे एक नेते श्री. सुरेन्द्र मोहन निर्णयाचे स्वागत करताना म्हणतात की, पूर्णपीठातील बहुसंख्य न्यायाधीश उच्च जातीय असूनही त्यांनी दोन्ही पक्षांचे (समर्थक व विरोधक) समाधान करणारा 'संतुलित' निर्णय दिलेला आहे.[2] पुणे विद्यापीठातील राज्यशास्त्र विभागाचे प्रा. सुहास पळशीकर आपल्या स्वागतपर लेखात म्हणतात की, या निवाड्याने अनाठायी संघर्ष निर्माण होणार नाहीत.[3] उपरोक्त मते ही प्रातिनिधिक स्वरूपातील आहेत, असे म्हटले तर वावगे होणार नाही. पुरोगामी राजकीय नेते-कार्यकर्ते बुद्धिजीवी व प्रसारमाध्यमे या सर्वांनीच मंडल निवाड्याचे स्वागत केले आहे हे यावरून सिद्ध होते.

सामाजिक व ऐतिहासिक वास्तवाचे (अनुभवांचे) भान ठेवले तर हा निवाडा खरोखरच स्वागत करण्याइतका संतुलित आहे का, याचा विचार झाला पाहिजे. वर्गीय समाजात ज्याप्रमाणे कोणतीही न्यायसंस्था ऐतिहासिक निर्णय देताना एकाच वेळी कामगारवर्गाला व भांडवलदारवर्गाला खूष करणारा संतुलित (?) न्याय देऊ शकत नाही, त्याचप्रमाणे भारतीय जातवर्ग समाजातील शत्रू पक्ष असलेल्या दोन्ही जातीय विभागांना खूष करणारा संतुलित निर्णय कोणतीही न्यायसंस्था देऊ शकत नाही हे प्रथम लक्षात घेतले पाहिजे. जर सर्वोच्च न्यायालयाने कनिष्ठ जातींना ऐतिहासिक न्याय दिला असेल, आणि तरीही ब्राह्मणी छावणी त्या निर्णयाचे स्वागत करीत असेल किंवा त्यावर काहीही आक्रमक प्रतिक्रिया व्यक्त करत नसेल तर त्याची कारणे पुढील असू शकतात :

१) या देशातील ब्राह्मणी छावणी उदारमतवादी आहे,
२) ती न्यायालयाचा आदर करणारी आहे,
३) तिच्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्याइतकी ती सबळ नसेल, क्षीण असेल, किंवा
४) या निवाड्याने तिच्या हितसंबंधांना बाधा पोहचत नसेल.

वरील चार कारणांचा क्रमाने विचार करू या. या देशातील प्राचीन काळापासून चालत आलेला हिंसक व विध्वंसक ब्राह्मण–ब्राह्मणेतर संघर्ष पाहता पहिल्या कारणाचे सुतोवाच करणेसुद्धा इतिहासाबद्दलचे अज्ञान ठरेल. ज्या ब्राह्मणी छावणीने ओबीसींचे रिझर्वेशन-सारखे रास्त (घटनात्मक) हक्क कालेलकर आयोगा-पासून (१९५५) डावलले, मंडल आयोग कायमचा दडपून टाकण्यासाठी दंगली, कत्तली, आत्मदहने व शेवटी सरकार पाडणे इ कारवाया केल्या ती ब्राह्मणी छावणी उदारमतवादी अचानक कशी बनेल? न्याया-लयाच्या आदेशाचा आदर करण्याइतकी ती लोकशाही-वादीही नाही, हे तिने केलेल्या ६ डिसेंबर ९२ च्या अयोध्याकांडाने सिद्ध केले आहे. ह्या छावणीने आपल्या उन्मत्तपणाची इतकी प्रात्यक्षिके गेल्या काही महिन्यां-पासून सादर केलेली आहेत की तिला दुर्बल वा क्षीण म्हणणे मूर्खपणाचेच ठरेल. शेवटी राहते फक्त चवथे कारण– या निवाड्याने तिच्या हितसंबंधांना धक्का पोहोचत नसेल तर, ... !

मंडल निवाड्याचे स्वागत करताना प्रामुख्याने पुढील पाच गोष्टींचे स्वागत केले गेले : १) जात निकषाला मान्यता, २) आर्थिक निकषाची अवैधता, ३) जातीय पोटविभागणीचा सल्ला, ४) आरक्षणा-वरील मर्यादा, ५) पुनर्मूल्यांकनाने जाती वगळणे वा

---

* लेखकाच्या "मंडल आयोग व दुसरी पेशवाई" या नियोजित पुस्तकातील काही भाग लेखस्वरूपात चर्चेसाठी प्रसिद्ध करीत आहोत. – संपादक

अनुक्रमणिका

समाविष्ट करणे व ६) क्रिमी लेयर वगळणे. निवाड्यातील ज्या दोन गोष्टींबाबत नाराजी व्यक्त करण्यात येते त्या पुढीलप्रमाणे : १) अत्युच्च व महत्त्वपूर्ण क्षेत्रातील राखीव जागांना नकार व २) बढतीमधील राखीव जागा अवैध ठरविणे.

नाईक फॉर्म्युला

आर्थिक निकष अमान्य करणे व जातीय निकष वैध ठरविणे याला राज्यघटनेतच इतका भरभक्कम आधार आहे की तो डावलून वेगळा निर्णय दिला असता तरच त्यात आश्चर्य वाटले असते.[४] घटनाकार डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांची अनेक विधाने (भाषणे) व पुस्तके यापेक्षा वेगळे काहीच सांगत नाहीत. ओ. बी. सी. जातींमधील तुलनेने पुढारलेल्या जातींनी सर्वच्या सर्व सवलती लाटू नयेत म्हणून जातीय पोटविभागणी (वर्गीकरण) करण्याचा सल्ला सर्वोच्च न्यायालयाने दिलेला आहे.[५] राव सरकारने २५ सप्टेंबर ९१ रोजी सुधारित (जातीअंतर्गत आर्थिक निकषयुक्त) नोटिफिकेशन काढल्यानंतर त्यावर बरीच उलटसुलट चर्चा झाली. या नोटिफिकेशनवर चर्चा करण्यासाठी ८ ऑक्टोबर १९९१ रोजी मुंबई येथे विधानपरिषदेचे उपाध्यक्ष श्री. मोरेश्वर टेंभूर्डे यांच्या निवासस्थानी राखीव जागा संरक्षण समितीची बैठक घेण्यात आली.* ही समिती सर्वपक्षीय असून तिचे अध्यक्ष माजी खासदार भाई दि. बा. पाटील (शे. का. प.) हे आहेत. ८ ऑक्टोबर ९१ च्या बैठकीस सर्व पक्षांचे प्रमुख व जबाबदार नेते उपस्थित होते. या बैठकीत राव सरकारच्या नोटिफिकेशनचे जोरदार समर्थन करताना सांगण्यात आले की, ओबीसींमधील गरिबांना राखीव जागा मिळण्यासाठी जातीअंतर्गत आर्थिक निकषच योग्य आहे. या बैठकीतील माझी भूमिका वेगळी होती. मी बैठकीत सांगितले की, आर्थिक निकष, मग तो जातीय चौकटीतील असो की मुक्त, घटनेत कुठेच आधार नसल्याने हे नोटिफिकेशन सर्वोच्च न्यायालयात टिकणारे नाही. राहिला प्रश्न तुलनेने पुढारलेल्या जातींनी / व्यक्तींनी सवलती लाटण्याचा. त्याला पायबंद घालण्यासाठी मंडल आयोग अहवालातच उपाय सांगितलेला आहे. मंडल आयोगाचे एक सभासद श्री. एल. आर. नाईक यांनी यावर उपाय सांगताना ओबीसींच्या यादीचे जातीय वर्गीकरण करण्याचा आग्रह धरलेला आहे. अहवालातील आपल्या भिन्नमतपत्रिकेत श्री. नाईक लिहितात–

" ... मंडल आयोगाने तयार केलेल्या यादीतील प्रत्येक जात एकजिनसी व संलग्न असली तरी सामाजिक व शैक्षणिक दृष्टया त्या (जाती) एकसारख्या मागासलेल्या नाहीत. मला भीती वाटते या जातींना पुढे आणण्यासाठी ज्या शिफारशी आयोगाने केलेल्या आहेत, त्या त्यांच्यातील जास्त अभागी (शोषित) असलेल्या जातींपर्यंत पाझरत जाणार नाहीत. त्यामुळे समताधिष्ठित समाज निर्माण करण्याचे घटनेचे उद्दिष्ट एक स्वप्नच (Myth) बनून राहील."[६]

मग यावर उपाय काय ? नाईक पुढे लिहितात–

" ... स्पष्टपणे सांगायचे तर ज्यांना आपण यानंतर 'कनिष्ठ मागासवर्ग' (Depressed Backward classes) म्हणणार आहोत त्यांना मध्यम मागासवर्गीयांपासून (Intermediate Backward Classes) वेगळे केले पाहिजे. ... कनिष्ठ मागासवर्गाला पुढे आणण्यासाठी अर्थातच वेगळे प्रयत्न करावे लागतील. प्रामाणिकपणे विचार केल्यास हे कनिष्ठ-मागासवर्गीय (कनिष्ठ ओबीसी) अनुसूचित जातिजमातींप्रमाणेच (तुलनेने) मागासलेले आहेत. त्यांना २७ टक्के राखीव जागांपैकी १५ टक्के देण्यात याव्यात. ..."[७]

श्री. नाईक यांचे हे मत व 'नाईक फार्म्युला' मांडत असताना मी केलेले युक्तिवाद सर्वोच्च न्यायालयाच्या निवाड्यातील काही मतांशी जुळतात. याचा अर्थ हा योगायोग आहे, असे नाही; तर मुळातच जातीय वर्गीकरण हे घटनासंमत व कालसंमत असल्याने हा 'साम्ययोग' घडलेला आहे. अशा प्रकारचे जातीय-वर्गीकरण सर्वोच्च न्यायालयाने या आधीच्या एका निकालात फेटाळून लावले असल्याने आयोगाचे अध्यक्ष श्री. बी. पी. मंडल यांनीही श्री. नाईकांच्या या उपाय-योजनेला नकार दिला.[८] सर्वोच्च न्यायालयाने जातीय वर्गीकरणाचा सल्ला देताना कुठेही श्री. नाईक यांच्या नावाचा उल्लेख केलेला नाही. पण तरीही न्यायालयाने

* या बैठकीचा सविस्तर वृत्तान्त मी २९ नोव्हेंबर ९१ च्या 'दै. लोकमत'मध्ये व जानेवारी ९२ च्या 'सत्यशोधक मार्क्सवादी' च्या अंकात दिलेला आहे.

याबाबत केलेले युक्तिवाद पाहण्यासारखे आहेत–

" 92 A. We are concerned with the question if a state makes such a categorisation, whether it would be invalid. We think not. To give an illus, take two occupational groups, viz., goldsmiths & Vaddes (traditional stonecutters in A. P.) both included within OBCs. If both of them grouped together ... , the inevitable result would be that goldsmiths would take away all reserved posts leaving none for Vaddes. ...

" There is another way of looking at this issue. A 16(4) recognises anly one class, viz., " BC of citizens ". It does not speak separately of SCs & STs. Even so, it is beyond controversy that SCs & STs are also included in the expression " BC of citizens " & that separate reservation can be provided in their favour. If STs, SCs & OBCs are lumped together, OBCs will take away all the vacancies. The same logic also warrants categorisation as between more backward & backward. . . "[९]

याच परिच्छेदात सर्वोच्च न्यायालय म्हणते की, हे वर्गीकरण परिणामकारक होण्याच्या दृष्टीने कोणते निकष लावायचे ही बाब नियुक्त केलेल्या आयोगावर सोपवावी, सर्वोच्च न्यायालय त्यात लक्ष घालणार नाही. परंतु न्यायालयाने ही तटस्थतेची भूमिका नंतर बदलली. राव सरकारच्या नोटिफिकेशनमधील जातीअंतर्गत आर्थिक निकष अमान्य करूनही सर्वोच्च न्यायालय याबाबत मोघम भूमिका घेते–

" 114...But the question now is whether clause (1) of the office memorandom dt 25-9-91 is sustainable in law. The said clause provides for preference in favour of " poorer sections " of the BCs over other members of the BC. The object of the clause is to provide a preference in favour of more backward among the " SEBCs ". The expression ' poorer section ' was meant to refer to those who are socially & economically more backward ... Having regard to the fact the BCs are sought to be divided into two sub-categories, viz., backward & more backward, the expression ' preference ' must be read down to mean an equitable apportionment of the vacancies reserved among them.

" It shall be open to the Govt. to notify which classes among the several designated OBCs are more backward for the purposes of this clause." [१०]

इथे ' Poorer ' (अधिक गरीब) या शब्दाचा अर्थ (अक्षरशः ?) सामाजिक व आर्थिक दृष्टचा अधिक मागास असा घ्यावा असा सर्वोच्च न्यायालयाचा आग्रह आहे. परंतु घटनेच्या कोणत्याही कलमात (१५(४), १६(४), ३४० इ.) ' आर्थिक दृष्टचा मागास ' असा उल्लेख नाही. हा उल्लेख अजाणतेपणे राहून गेला असे नाही, तर वैचारिक संघर्षानंतर जाणीवपूर्वक हा उल्लेख टाळलेला आहे आणि तरीही सर्वोच्च न्यायालयाकडून ' Poorer ' शब्दाला ओढाताण करून मान्यता देण्याचा प्रयत्न का होतो आहे ? राव सरकारच्या २५।९।९१ च्या नोटिफिकेशनमध्ये " poorer sections of the SEBCs " असे म्हटलेले आहे, " poorer classes " असे म्हटलेले नाही. मागासवर्गीयांमधील प्रत्येक वर्गात (जातीत) poorer section आहे, त्याला प्राधान्य (preference) देण्याचा उद्देश या नोटिफिकेशनमध्ये स्पष्ट केला आहे. आणि हा उद्देश सफल होण्यासाठी फक्त ' आर्थिक वर्गीकरणच ' केले जाऊ शकते. राव सरकारच्या नोटिफिकेशनमधील हा उद्देश उचलून धरणे व त्याच्या पूर्ततेसाठी जातीय वर्गीकरण (Backward and more backward) करणे, ही मांडणीच विसंगत व गोंधळात टाकणारी आहे. आणि ओबीसींचे मागासवर्ग व अधिक मागासवर्ग असे विभाजन करून त्यांच्यात राखीव जागांचे न्याय्य वाटप केल्यानंतर कुणाला ' प्राधान्य ' (preference) देण्याचा प्रश्न शिल्लक राहतोच कुठे ? कलम १६(४) मधील

अनुक्रमणिका

'backward class of citizens'चे वर्गीकरण घटनेनेच SC व ST असे केवळ जातीय आधारावर केले असल्याचे या निवाड्यातच वर उद्धृत केलेल्या परिच्छेदात म्हटले आहे. मग SEBCs चे वर्गीकरण करताना "आर्थिक दृष्ट्या मागास व अधिक गरीब वर्गास प्राधान्य" हे संदर्भ येतातच कसे ?

एवढे विवेचन केल्यानंतर सर्वोच्च न्यायालयाने ही तारेवरची कसरत का केली, हे लपून राहात नाही. आणि जातीय वर्गीकरणाचा सल्ला देऊनही श्री. एल. आर. नाईक यांच्या नावाचा उल्लेख का टाळण्यात आला याचेही उत्तर या कसरतीत सापडते. श्री. एल. आर. नाईक यांनी जातीय वर्गीकरणाची भूमिका मांडताना समर्थ युक्तिवाद केले आहेत व मंडल आयोगाने तयार केलेल्या ओबीसींच्या यादीचे राज्यवार जातीय वर्गीकरणही केलेले आहे. सर्वोच्च नायालयाने श्री. नाईक यांचा संदर्भ देऊन हे 'जातीय वर्गीकरण' सुचविले असते तर त्यांनी तयार केलेल्या अधिक मागास जातीच्या याद्या स्वीकारण्याची सूचनाही करावी लागली असती. त्यामुळे आर्थिक निकष, poorer section व प्राधान्य या राव सरकारच्या नोटिफिकेशनमधील बाबी उचलून धरता आल्या नसत्या.

नाईक फार्म्युलातील सर्वात मोठी उणीव ही आहे की, त्यात ओबीसींची जातीय पोटविभागणी (वर्गीकरण) करण्यासाठी कोणताही ठोस निकष वापरलेला नाही. तुलनेने पुढारलेल्या जातींना सरसकटपणे 'मध्यम ओबीसी' (Intetmediate backward classes) गटात टाकलेले आहे. परंतु जातीय वर्गीकरणाची भूमिका प्रामाणिकपणे स्वीकारली तर ठोस निकष शोधणे फारसे कठीण राहात नाही. माझ्या मते हे निकष पुढीलप्रमाणे असावेत*–

१) जातीचे उत्पादनाचे/व्यवसायाचे साधन.
२) त्या साधनांचे व व्यवसायाचे आधुनिक औद्योगिक क्षेत्रातील स्थान व
३) सरकारी नोकऱ्यांमधील प्रथम व द्वितीय श्रेणीतील त्या जातीचे प्रमाण.

एखाद्या जातीचे उत्पादनाचे साधन शेती असेल तर औद्योगिक क्षेत्रात कच्चा माल पुरविणारे हमखास क्षेत्र म्हणून शेतीकडे नेहमीच पाहिले जाते. ओबीसी जातींमध्ये 'शेतकरी जात'ही प्रभुत्वशाली म्हणून ओळखली जाते. म्हणून ओबीसींच्या मालकीची एकूण सरासरी काढून ज्या जातीकडे सरासरीपेक्षा जास्त जमीन असेल व जिचे सरकारी नोकऱ्यांतील प्रथम व द्वितीय श्रेणींत ओबीसींच्या त्याच श्रेणीतील एकूण नोकऱ्यांच्या सरासरीपेक्षा जास्त प्रमाण असेल ती जात तुलनेने पुढारलेली ठरवावी. म्हणजे तिला मागास (Intermediate) गटात टाकावी. शेती वगळता काही जात-व्यवसाय असे आहेत की ज्यांचे आधुनिक काळातही स्थान बरेच वरचे आहे. उदा., सोनार. ही जातही 'मध्यम ओबीसी' गटात टाकण्यास हरकत नसावी. उर्वरित जाती अर्थातच अधिक मागास (more backward किंवा Depressed backward classes) या गटात येतील.

यापेक्षाही अधिक काटेकोर निकष घटनेचा भंग न करता वापरता येतील.

क्रिमी लेयर

राव सरकारच्या नोटिफिकेशनमधील 'अधिक गरीब' असलेल्या विभागाला प्राधान्य देण्याचा उद्देश तरीही सफल होत नाही म्हणून सर्वोच्च न्यायालय आणखी एक उपाय योजण्याची अट घालते. तो उपाय म्हणजे 'क्रिमी लेयर' वगळण्याचा. जातीय वर्गीकरण करण्याचा पहिला उपाय घटनासंमत व कालसंमत असतानाही त्याची अट टाकलेली नाही आणि क्रिमी लेयर वगळण्याची अट मात्र टाकलेली आहे; हे येथे विशेष लक्षात घेतले पाहिजे. म्हणूनच 'क्रिमी लेयर'-मागील रहस्याचा वेध घेणे जास्त आवश्यक ठरले आहे.

राखीव जागा योजनेतून 'क्रिमी लेयर' वगळण्यास स्पष्ट विरोध करताना न्यायमूर्ती चिन्नाप्पा रेड्डी सांगतात–

"That a few of the seats & posts reserved for BCs are snached away by the more fortunate among them is not to say that reservation is not necessary. This is bound to happen in a competitive society such as ours. Are not the

* या निकषांचे सविस्तर विवेचन मी 'सत्यशोधक मार्क्सवादी' (नोव्हें.-डिसें. ९२) या अंकात केलेले आहे.

अनुक्रमणिका

unreserved seats & posts snatched away, in the same way, by the top creamy layers amongst them on the same principle of merit?..."[११]

न्या. चिन्नाप्पा रेड्डींच्या या युक्तिवादाला उद्धृत करताना सर्वोच्च न्यायालय त्याला 'भक्कम आधार' (strong reliance) म्हणते. परंतु तरीही क्रिमी लेयरच्या प्रश्नाला हे खरे उत्तर असू शकत नाही. उच्च जातींमध्ये चाललेल्या ज्या गैरप्रकारांबद्दल ओरड होत नाही, त्याच गैरप्रकारांबद्दल कनिष्ठ जातींना वेठीस का धरले जाते? हा युक्तिवाद सोपा व संयुक्तिक वाटत असला तरी मानवतावादी दृष्टिकोणातून तो पूर्णतः चुकीचा व अन्याय्य आहे. 'सवर्ण पुढारी भ्रष्टाचार करतात, मग आम्हीही केला तर बिघडले कुठे', हा भ्रष्ट दलित पुढाऱ्यांचा युक्तिवादही मग मान्य करावा लागेल. सवर्ण (उच्च जातीय) पुढाऱ्यांवर समाजपरिवर्तनाची जबाबदारी नाही, ती मागास जातींवर व तिच्या पुढाऱ्यांवर आहे. आणि म्हणूनच न्या. रेड्डींप्रमाणे इतके सरळ उत्तर देऊन चालणार नाही. समाजपरिवर्तनाची जबाबदारी ऐतिहासिक आहे. म्हणून प्रत्येक प्रश्नाचे उत्तर समाजशास्त्रीय विश्लेषणातूनच दिले पाहिजे.

क्रिमी लेयरचा शब्दशः व समाजशास्त्रीय अर्थ पाहता तो मंडल निवाड्यात 'अनर्थ' निर्माण करण्यास कारणीभूत होतो आहे. म्हणून ज्या उद्देशाने तो सर्वोच्च न्यायालयाने वापरलेला आहे तो मान्य करूनही हा शब्द गैरलागू आहे ते कसे? क्रिम (cream) या शब्दाचा अर्थ होतो 'साय'. उदा., दुधावरची साय. ही साय दुधात वरून एखादा पदार्थ टाकल्याने निर्माण होत नाही तर दुधाच्या एकूण अर्कातून तयार होते. समाजशास्त्रीय भाषेत सांगायचे तर दुधाच्या शोषणातून दुधाचाच एक भाग 'साय' म्हणून वरती येतो. या अर्थाने मागासजातींमधील तथाकथित क्रिमी लेयरला हे विषेशण वापरणे कितपत योग्य (व न्याय्यसुद्धा) ठरेल? मागास जातींचे शोषण करूनच मागास जातींत 'पुढारलेला वर्ग (भाग)' तयार झाला आहे का?

अशा प्रकारचे क्रिमी लेयर कोणत्या पातळीवर व कोणत्या स्वरूपात तयार होते, हे प्रथम अभ्यासले पाहिजे. क्रिमी लेयर हे जातीच्या व व्यक्तिगत अशा दोन्ही पातळींवर तयार होऊ शकते. प्रथम जात-पातळीवर क्रिमी लेयर कसे तयार होते ते पाहू या. त्यासाठी आपल्याला इतिहासात १४०० वर्षे मागे जावे लागेल. धनंजय कीर यांना उद्धृत करायचे तर–

"...'नंदांतं क्षत्रिय कुलम्।' नंदराजानंतर क्षत्रिय उरले नाहीत. कारण नंदांचा निःपात करून ब्राह्मण राजकारणपटू आर्य चाणक्य... याने मौर्य घराण्याची स्थापना केली.... ही उन्मत्त घोषणा करून ब्राह्मण स्वस्थ बसले नाहीत. त्यांनी दुसरी घोषणा केली की, 'कला वाद्यतयो स्थितिः।' कलियुगात फक्त ब्राह्मण व शूद्र हे दोनच वर्ण (उरले आहेत)...."[१२]

सर्व ब्राह्मणेतरांना शूद्र ठरविणारे हे फर्मान केवळ राजकीय नव्हते. त्याला त्वरित धर्मशास्त्राचा आधार देऊन (वर्ण-जात-व्यवस्थेच्या कायदा-संहितेत) चिरस्थायी करण्यात आले. कीर पुढे लिहितात–

"... ब्राह्मण पंडित कृष्ण नरसिंह शेष याने 'शूद्राचार शिरोमणी' व कमलाकर भट्ट याने 'शूद्र कमकमलाकर' ह्यांसारखे काही ग्रंथ लिहून ब्राह्मणांनी वरील दुष्ट तर्कास दुजोरा दिला...'प्रायश्चित्तेंदुशेखर', 'भागवतपुराण' आणि 'धर्मसिंधू' यांनी... पाठिंबा दिला."[१३]

वर्ण-जात-व्यवस्थेच्या धर्मशास्त्रांनी सर्व ब्राह्मणेतरांना शूद्र ठरविल्यानंतर त्याची प्रत्यक्ष व्यवहारात अमलबजावणी कशी होते व कोणत्या स्वरूपात होते, हे पाहणे आवश्यक आहे प्रथम 'सामाजिक दृष्ट्या' विचार करू.– डॉ. प्रदीप गोखले आपल्या मनुस्मृतीवरील पुस्तकात लिहितात–

"... डुकराने अन्नाचा वास घेतला की अन्न वाया गेले!... कुत्र्याची नजर गेली तरी अन्न वाया गेले. शूद्राने अन्नाला स्पर्श केला म्हणजे ते वाया गेले!

"(ब्राह्मणाने) मांजर, मुंगूस, बेडूक, घुबड, कावळा यांपैकी एखादा प्राणी मारल्यास, शूद्राच्या वधाबद्दल त्याला जे प्रायश्चित्त सांगितले आहे ते त्याने घ्यावे"[१४]

शूद्राचे सामाजिक स्थान पशूपेक्षा वरचे नव्हते. हे उपरोक्त धर्मशास्त्रीय आदेशांवरून सहज लक्षात येते. शूद्रांची शैक्षणिक अवस्था काय होती? 'न शूद्राय मतिं दद्यात्' हा हिंदू धर्मशास्त्राचा आदेश पाहता व या आदेशाचे उल्लंघन करणाऱ्या शूद्रास करण्यात येणाऱ्या शिक्षेचे क्रूर स्वरूप पाहता सर्व ब्राह्मणेतर शूद्र पिढ्यान् पिढ्या शिक्षणापासून वंचित राहणे अपरिहार्य होते.





शूद्रांची आर्थिक स्थिती कशी असावी याबाबत धर्मशास्त्र आदेश देतात–

"...शूद्राला शक्य असले तरी त्याने पैसा साठवता कामा नये. कारण शूद्राने पैसा जमवला तर तो शूद्र ब्राह्मणांनाच त्रासदायक ठरेल." [१५]

अशा प्रकारे सर्व ब्राह्मणेतर शूद्र ठरविल्यानंतर ते सामाजिक, शैक्षणिक व आर्थिक दृष्टचा मागासलेलेच राहिले. भारतीय राज्यघटनेच्या चौकटीत याचा अर्थ काय होतो ? घटनेच्या कलम १५ (४), १६ (T), ३४० इ. कलमांत सामाजिक व शैक्षणिक दृष्टचा मागासलेल्या वर्गांना 'Backward classes of citizens' असे म्हटलेले आहे. याचा अर्थ सर्व ब्राह्मणेतर शूद्र म्हणून गेल्या दीड-दोन हजार वर्षांपासून "मागासवर्ग" म्हणून जीवन जगत आहेत. मग डॉ. आंबेडकरांनी सर्व ब्राह्मणेतर जातींना अनुसूचित जातिजमातींच्या यादीत का टाकले नाही, किंवा मंडल आयोगाने सर्व ब्राह्मणेतरांना (दलित व आदिवासी वगळून) ओबीसी जातींच्या यादीत का टाकले नाही असा प्रश्न साहजिकच उपस्थित होतो. याचे उत्तर शोधण्यासाठी आपणास पुन्हा इतिहासाकडे वळावे लागेल.

ब्रिटिश भारतात आल्यावरही सर्व ब्राह्मणेतर जनता शैक्षणिक, सामाजिक, सांस्कृतिक दृष्टचा मागासलेलीच होती व त्यासंबंधीचे सर्व धर्मशास्त्रीय कायदे काटेकोरपणे व क्रूरपणे अमलात येत होते. छत्रपती शिवाजीसारखे राजे निरक्षरच राहिलेत व त्यांना शूद्र म्हणून सामाजिक, राजकीय प्रतिष्ठाही येथील ब्राह्मण-पुरोहितांनी नाकारली. वतनदार व सरदार घराण्याची परंपरा असलेल्या शूर शिवाजीराजांची ही अवस्था तर इतर ब्राह्मणेतर जनतेची सामाजिक, शैक्षणिक अवस्था काय असेल याची कल्पनाच केलेली बरी. विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धातील राजर्षि शाहूंपर्यंत ही अवस्था कायम होती. इंग्रजांच्या आगमनाने व्यापार वाढला व त्यातून औद्योगिकरण मूळ धरू लागले. ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांचे नवे उदारमतवादी कायदे सुधारणावादी चळवळीचे जनक ठरले. म. फुल्यांच्या नेतृत्वाखाली सुरू झालेली जातिनिर्मूलनाची चळवळ निर्णायक ठरली. कारण या चळवळीने एकतर्फी चालत आलेल्या ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर संघर्षाला ब्राह्मणेतरांच्या बाजूने तोंड फोडले. या संघर्षात ब्राह्मणेतरांचा कधीच विजय झाला नाही. परंतु 'जात्योन्नतीसारखे' अर्धवट सामाजिक स्वातंत्र्याचे हप्ते या संघर्षातून मिळत गेले. ब्रिटिशांकडूनही काही राजकीय स्वातंत्र्याचे हप्ते मिळत गेले. व्यवसायांचे व्यापारीकरण, औद्योगिकरण, सामाजिक-राजकीय संघर्ष या सर्वांचा एक अपरिहार्य परिणाम असा झाला की ब्राह्मणेतर जातींतून एका वरच्या थराची जात्योन्नती होऊन 'प्रभुत्वशाली शेतकरी जात' नेतृत्वस्थानी आली. उदा, महाराष्ट्रात मराठा. राष्ट्रीय स्वातंत्र्यचळवळीचे नेतृत्व जोपर्यंत टिळकांसारख्या कट्टर ब्राह्मणी नेत्यांकडे होते तोपर्यंत ब्राह्मणेतर चळवळीसारख्या जातीविरोधी चळवळी स्वातंत्र्यचळवळीपासून अलिप्त राहणे स्वाभाविक होते. परंतु म. गांधीजींसारख्या उदारमतवादी ब्राह्मणी नेत्यांकडे नेतृत्व येताच या दोन परस्परविरोधी चळवळींमध्ये संवाद सुरू झाला. कॉंग्रेसलाही आपली चळवळ ग्रामीण भागात नेण्याची गरज निर्माण झाली होती. परंतु ब्राह्मणेतर चळवळीच्या सहअस्तित्वात कॉंग्रेसची ब्राह्मणी (जरी उदारमतवादी नेतृत्व असले तरी) चळवळ राहूच शकत नव्हती. कारण त्यासाठी कॉंग्रेसला संयुक्त कार्यक्रम आखावे लागले असते, ज्यात जातिनिर्मूलनाचाही कार्यक्रम अधिकृतपणे आला असता. या दोन्ही चळवळी शत्रुभावी असल्याने ते शक्यही नव्हते. म्हणून ब्राह्मणी राष्ट्रीय चळवळीने ब्राह्मणेतर नेत्यांशीच सौदेबाजी केली. अर्थात, ब्राह्मणेतर नेते कॉंग्रेसमध्ये गेल्यावरही जातीविरोधी लढे प्रातिनिधिक स्वरूपात करीतच होते. या दोन शत्रुपक्षांमध्ये ब्राह्मणी पक्ष हा निर्णायकपणे बलाढच असल्याने त्याने ब्राह्मणेतर नेत्यांचा उपयोग ग्रामीण भागातील प्रभुत्वशाली शेतकरी जातीत आपली पाळेमुळे रुजविण्यासाठी करून घेतला.[१६] (व नंतर या ब्राह्मणेतर चळवळीच्या नेत्यांची हकालपट्टी केली.)

स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर देशाची केंद्रीय सत्ता ब्राह्मणी पक्षाकडे जाणे स्वाभाविक होते. परंतु या सत्तेला ग्रामीण भागातून व्यापक पाठबळ मिळावे म्हणून राज्यस्तरावरील प्रभुत्वशाली शेतकरी जातीला दुय्यमस्तरावरील सत्तेत भागीदार करून घेतले. या घडामोडीतून 'मराठा'सारखी ब्राह्मणेतर शूद्र जात सामाजिक, शैक्षणिक व आर्थिक दृष्टचा इतरांच्या तुलनेने खूपच पुढारली. आणि म्हणून या जातीला 'क्रिमी लेयर' म्हणून संबोधले तर वावगे होणार

अनुक्रमणिका

नाही.* अशा प्रकारे प्रत्येक राज्यात कमी-अधिक प्रमाणात एक किंवा दोन जाती 'क्रिमी लेयर'मध्ये जात्योन्नत झाल्या. म्हणून मंडल आयोगाने 'सामाजिक व शैक्षणिक दृष्टचा मागासलेल्या वर्गांची यादी करताना काळजीपूर्वक हे क्रिमी लेयर आधीच वगळलेले आहे. म्हणजे मंडल आयोगाने आता जी ओबीसींची यादी केली आहे तीत जातीय पातळीवरचे क्रिमी लेयर असणे शक्य नाही. कारण स्वातंत्र्योत्तर काळात ब्राह्मणेतर जातींमधून आणखी क्रिमी लेयर निर्माण होण्यासारखी कोणतीही राजकीय, आर्थिक वा सामाजिक उलथा-पालथ झाली नाही. स्वातंत्र्यपूर्व ब्रिटिश काळात जी उलथापालथ होऊन देशावरील ब्राह्मणी शक्तीची पकड थोडीफार ढिली झाली होती; ती पुन्हा घट्ट करण्याचा प्रयत्न स्वातंत्र्योत्तर काळात यशस्वीपणे सुरू झाला. त्यासाठी त्यांनी राज्यस्तरावरील ब्राह्मणेतर क्रिमी लेयरला दुय्यम सत्तेत सहभागी करून घेतले असले तरी त्यांनी या क्रिमी लेयरमधील सत्ताधाऱ्यांना "मांडलिक" राजांपेक्षा जास्त अधिकार कधीच मिळू दिले नाहीत.$ केन्द्रीय ब्राह्मणी शक्ती व राज्यस्तरीय ब्राह्मणेतर क्रिमी लेयर यांच्या युतीच्या परिणामी देशात जातीव्यवस्थाविरोधी क्रांतिकारी आंदोलन झाले नाही व देशाचा भांडवली औद्योगिक विकासही विशिष्ट उच्च जातींपुरता मर्यादित राहून कुंठित झाला. त्यामुळे शूद्र ब्राह्मणेतर जातींमधून आणखी नवे क्रिमी लेयर निर्माण होण्याची प्रक्रियाच बंद झाली.

मंडल आयोगाने तयार केलेल्या ओ. बी. सी. जातींच्या यादीतून जातपातळीवरचे क्रिमी लेयर वगळण्याचा प्रश्न अशा प्रकारे निकालात निघतो. आता प्रश्न शिल्लक राहतो व्यक्तिगत पातळीवरील क्रिमी लेयरचा. सर्वोच्च न्यायालयाचा मंडल निवाडा याबाबत काय म्हणतो ते पाहू या–

"The very concept of a class denotes a number of persons having certain common traits which distinguish them from the others. If some of the members are far too advanced socially (which in the context, *necessarily means economically* &, may also mean educationally) the connecting thread between them & remaining class snaps ..." [१७] (जाड ठसा माझा)

येथे पुन्हा सामाजिक पुढारलेपणाचा संबंध आर्थिक स्थितीशी जोडण्याचा प्रयत्न होतो आहे. या सामाजिक पुढारलेपणाचा परिणाम म्हणून तथाकथित क्रिमी लेयर-मधील व्यक्तींचा आपापल्या जातींमधील उर्वरित सभासदांशी संबंध तुटतो, हा या निवाड्यातील निष्कर्ष तपासला पाहिजे. मागासजातींमधील (किंवा पुढारलेल्या जातीतीलही) एखादी व्यक्ती आपल्या जातीशी संबंध तुटण्याइतकी पुढारलेली होऊ शकते का? परिच्छेद ८१ मध्ये हाच निवाडा म्हणतो–

"81 ... Venkataramiah, Judge, also said: "A caste has nothing to do with wealth. The caste of a person is governed by his birth in a family. Certain ideas of ceremonial purity are peculiar to each caste..." [१८]

माणसाची जात त्याच्यावर त्याच्या जन्माने हुकूमत गाजविते. जातीला आपल्या सभासदाच्या संपत्तीशी काही देणे-घेणे नसते. म्हणजे एखादी व्यक्ती आर्थिक व शैक्षणिक दृष्टचा कितीही पुढारलेली असली तरी ती आपल्या जातीशी संबंध तोडू शकत नाही. **जातीने तिला बहिष्कृत केले तर आणि तरच तिचा संबंध तुटू शकतो. तरीही एक व्यवस्था म्हणून जातिसंस्थेचा अंमल त्या व्यक्तीवर राहतोच.** त्यामुळे सर्वोच्च न्यायालयाला अभिप्रेत असलेले व्यक्तिगत पातळीवरचे क्रिमी लेयर तोपर्यंत निर्माण होणार नाही जोपर्यंत जातीव्यवस्था पूर्णपणे नष्ट होत नाही.

मागासवर्गातील एखाद्या व्यक्तीला 'क्रीम' ठरवायचे असेल तर तो सामाजिक दृष्टचा फार पुढारलेला असणे आवश्यक आहे. हे सामाजिक पुढारलेपण आर्थिक व शैक्षणिक निकषांवर ठरवावे, असाही सर्वोच्च न्यायालयाचा आग्रह आहे. न्यायालयाने त्यासाठी दोन उदाहरणे निवाड्यात दिलेली आहेत–

"... if he rises so high economically

* न्या. चिन्नाप्पा रेड्डी म्हणतात त्याप्रमाणे हे 'टॉप क्रिमी लेयर' नाही.

$ कारण ते 'टॉप' क्रिमी लेयर नाही.

as to become, say, a factory owner himself. In such a situation, his social status also rises. ... At the same time, if a member of designated BC becomes a member of IAS or IPS or any other All India Service, his social status rises... his children are not given the benefit of reservation..." [१९]

सर्वोच्च न्यायालयाच्या या म्हणण्यानुसार मागासवर्गातून क्रिमी लेयर तयार होण्यासाठी पुढील तीन घटक आवश्यक आहेत– १) जातीअंतासाठी संघर्ष करणारी चळवळ, २) देशाचा मुक्त भांडवली विकास व ३) राजकीय सत्तेत सन्माननीय (निर्णायक) सहभाग. यांपैकी पहिल्या घटकाचा विचार केला तर जातीअंतासाठी संघर्ष करणारी चळवळ ओबीसींमध्ये आज कुठेही नाही. आज विविध जातींचे जे जात-मेळावे होत आहेत त्यांना संघर्षाचे स्वरूप कधीच आले नाही. सत्ताधारी जातींकडून काही तरी किरकोळ मागणी मान्य करून घेण्यापलीकडे त्यांची मजल जात नाही. दुसरा घटक आहे मुक्त भांडवली विकासाचा. कलकत्त्याच्या 'सेन्टर फॉर स्टडिज इन सोशल सायन्सेस'मध्ये काम करणारे. श्री. अमिय कुमार बागची यांनी आपल्या एका लेखात सिद्ध केले आहे की, देशाचा भांडवली विकास विशिष्ट उच्च जातींपुरता मर्यादित ठेवलेला आहे.[२०] या मर्यादित भांडवली विकासाचा परिणाम मागास जातींचे पारंपरिक व्यवसाय नष्ट होण्यात व त्यांना देशोधडीला लावण्यात झाला. त्यामुळे या मागासवर्गांतून नवे उद्योजक निर्माण होण्याचा प्रश्नच येत नाही. मंडल आयोगाचा अहवाल तर स्पष्ट सांगतो–

"13-31. The share of OBC in the industrial and business life of the country is negligible and this partly explains their extremely low income-levels..." [२१]

तिसरा घटक आहे सत्तेतील सन्माननीय व निर्णायक सहभागाबद्दलचा. त्यासाठी आपल्याला येथील 'बहुस्तरसत्ताक राज्यपद्धती' समजून घ्यावी लागेल. देशातील केंद्रीय सत्तेवर आपले वर्चस्व कायम टिकविण्यासाठी राज्यस्तरावरील सत्ता त्या त्या राज्यातील ब्राह्मणेतरी क्रिमी लेयर असलेल्या प्रभुत्वशाली शेतकरी जातींकडे सोपविण्यात आली. या प्रभुत्वशाली शेतकरी जातीला राज्यातील आपली सत्ता टिकविण्यासाठी कनिष्ठ जातींचे सहकार्य घेण्याशिवाय दुसरा मार्ग नव्हता. त्यासाठी त्यांनी प्रत्येक जातीची मतपेढी (Vote Bank) तयार करणारे जात-नेते निर्माण करावे लागले. या जात-नेत्यांना मतपेढ्यांच्या बदल्यात दुय्यम वा नगण्य सत्तास्थाने देऊ केलीत (उदा., एखादे तात्पुरते मंत्रिपद, जि. प. सदस्य, ग्रामपंचायत सदस्य, शिक्षण संस्था इ.).[२२] कनिष्ठ जात-नेत्यांना या सत्तास्थानाचा उपयोग करून फार तर स्वतःची आर्थिक स्थिती बरी करता आली. परंतु तो क्रिमी लेयर बनू शकत नाही. कारण सत्तेतील त्यांचा हा सहभाग नगण्य होता व सन्मानपूर्वकही नव्हता.

सर्वोच्च न्यायालयाने दुसरा निकष 'शैक्षणिक' सांगितलेला आहे. मागासवर्गातील एखादी व्यक्ती IPS, IAS असली तर तिला क्रिमी लेयरमधील समजून तिच्या मुलांना राखीव जागांची सवलत देऊ नये, असे न्यायालयाचे म्हणणे आहे. स्वातंत्र्योत्तर काळातील ४५ वर्षांच्या काळात प्रथम श्रेणीच्या नोकऱ्यांमध्ये ओबीसींचे प्रमाण फक्त ४·६९ टक्के आहे. यावरून शैक्षणिक विकासाचा वेग किती मंद आहे याची कल्पना येते. ओबीसींची ५२ टक्के लोकसंख्या पाहता हे प्रमाण नगण्य आहे. आणि ज्या व्यक्ती प्रतिकूल परिस्थितीवर मात करून (अपवाद म्हणून) IPS वा IAS झाल्यात, त्यांचा शैक्षणिक विकास झाला आहे असे म्हणता येईल काय? राजकीय सत्ता व आर्थिक सुबत्ता यांसारख्या बाबी अस्थिर असतात. थोड्याशा उलथा-पालथीने त्यात आश्चर्यकारक बदल होऊ शकतो. परंतु शैक्षणिक पुढारलेपणाचा संबंध हा मानवाच्या मेंदूच्या एकूण विकासाशी असतो. एंगल्स म्हणतो की, माणसाच्या मेंदूचा जन्म त्याच्या जन्माबरोबर होत नाही तर मानवसमाजाच्या जन्मापासूनच मेंदूचा जन्म झाला आहे.[२३] समाजातील एखाद्या मानवी गटाला शूद्र म्हणून काही हजार वर्षे शिक्षणापासून व बुद्धिमत्तेच्या कामापासून वंचित ठेवले तर त्यांच्या मेंदूचा विकास खुंटणार, हे निश्चित. अशा मानवी गटातून एखादी व्यक्ती अपवाद म्हणून उच्चशिक्षित होऊन उच्च पदावर गेली म्हणजे त्या व्यक्तीच्या संपूर्ण कुटुंबाचा बौद्धिक स्तर उंचावला आहे, असे म्हणता येईल काय? सर्वोच्च न्यायालयाने लावलेला हा निकष तर अन्याय्य, अशास्त्रीय आहे.

सर्वोच्च न्यायालयाने क्रिमी लेयरसाठी जे निकष सांगितले आहेत व जी उदाहरणे दिली आहेत ती आज तरी गैरलागू आहेत. काही ओबीसी व्यक्ती अपवाद म्हणून उद्योजक वा IAS, IPS असतीलही. परंतु शेवटी ते अपवादच आहेत.* अपवादाने नियम सिद्ध होतो असे म्हणतात. परंतु येथे तर अपवादासाठीच नियम केला जात आहे. असा हा अजब न्याय आहे. ज्या व्यक्तींनी अपवाद म्हणून प्रतिकूल परिस्थितीवर मात करून, आर्थिक व शैक्षणिक विकास साध्य केला, त्यांचा तो विकास टिकून राहण्याची हमी तेव्हाच मिळू शकते, जेव्हा पूर्णपणे जातीविरहित समाज अस्तित्वात येईल. अन्यथा त्यांना केव्हाही परतीच्या (मागासलेपणाच्या) मार्गाला लावले जाऊ शकते. या अपवादांसाठी राखीव जागेतून वगळण्याचा नियम बनवून त्यांचा पुढचा मार्ग बंद होतो आहे. म्हणजे सर्वोच्च न्यायालय त्यांच्यासाठी फक्त परतीचा मार्ग शिल्लक ठेवत आहे, असेच म्हणावे लागेल.

मंडल आयोगाच्या सर्व शिफारशी प्रामाणिकपणे अमलात येतील तेव्हाच ओबीसींमधून 'क्रिमी लेयर' निर्माण होण्याची प्रक्रिया सुरू होईल. हे क्रिमी लेयर एक शक्ती म्हणून देशातील औद्योगिक, प्रशासकीय, राजकीय यांसारख्या सर्व महत्त्वपूर्ण क्षेत्रांत निर्णायक प्रभाव गाजवील तेव्हाच त्याला सुरक्षिततेची हमी मिळेल. परंतु आज उपरोक्त सर्व महत्त्वपूर्ण क्षेत्रांत ब्राह्मणी शक्तीची पकड घट्ट असताना व तिला शह देणारी ब्राह्मणेतर (क्रिमी लेयर व शूद्रांची) शक्ती क्षीण असताना त्यांच्यातील तथाकथित क्रिमी लेयर वगळण्याची घाई करणे म्हणजे ब्राह्मणी शक्तींचे हितसंबंध जोपसण्यासारखेच आहे.

ज्या ब्राह्मणी छावणीने १९९० साली मंडल आयोगविरोधात क्रूर व हिंसक थैमान घातले ती आज सर्वोच्च न्यायालयाच्या निर्णयाचे एक तर स्वागत करते आहे किंवा शांत आहे. याचे कारण काय हे आता लक्षात येण्यास हरकत नसावी. क्रिमी लेयर वगळण्याची अट, बढतींमध्ये व तंत्रज्ञान, लष्कर यांसारख्या महत्त्वाच्या क्षेत्रांतील राखीव जागांना नकार, आरक्षणाची ५० टक्के मर्यादा; रोस्टर पद्धतीला विरोध या बाबी पाहता हा मंडल निवाडा 'संतुलित' आहे व संघर्ष टाळणारा आहे, असे म्हणता येईल काय ?

व्यवसायांचे जातीकरण हवे

'जात-व्यवसाय-गरिबी' हे दुष्ट चक्र नष्ट झाल्याशिवाय मागासलेल्या वर्गाची उन्नती होणार नाही', असे सर्वोच्च न्यायालयाला वाटते. राज्यघटनेचे समतेचे ध्येय साकार होण्यासाठी कार्यक्रम आखताना या दुष्ट चक्राची दखल घेतली पाहिजे, असा सर्वोच्च न्यायालयाचा आग्रह आहे. निवाड्यातील परिच्छेद ८२ मध्ये न्यायालयाने याबाबत तपशिलात चर्चा केलेली आहे.

'जात-व्यवसाय-गरिबी' हे दुष्ट चक्र आज जसेच्या तसे शिल्लक राहिलेले नाही. पूर्वी तेलाचा व्यवसाय करणारे तेली सामाजिक दृष्टया अप्रतिष्ठित मानले जात होते. पण आज तेलाचा व्यवसाय करणारे लुंकडसारखे उच्च जातीय कारखानदार प्रतिष्ठित मानले जातात. पूर्वी भांड्यांचा व्यवसाय करणारे कुंभार अप्रतिष्ठित मानले जात होते. आज स्टीलच्या भांड्यांचे कारखानदार प्रतिष्ठित मानले जातात. असेच उदाहरण "चपलाकार" बाटा-करोनांचेही देता येईल. गेल्या दीड-दोन हजार वर्षांपासून उपरोक्त व्यवसाय करणारे तेली, कुंभार, लोहार, चांभार हे अप्रतिष्ठित व गरीबच राहिलेत. 'धर्मशास्त्रानुसार हा "व्यवसाय" नव्हता तर, वरच्या तीन वर्णांची "सेवा" होती. मागासलेल्या उत्पादन साधनांमुळे हे व्यवसाय पूर्णपणे शारीरिक श्रमावर आधारित होते. परंतु ब्रिटिशांच्या आगमनामुळे यंत्रांची ओळख होऊ लागली. या जात-व्यवसायांचे औद्योगिकरण करण्यातूनच नव्या येऊ घातलेल्या वर्गव्यवस्थेतील आपले स्थान टिकून राहणार आहे, याची जाण उच्च जातीयांना गेल्या शतकातच आली होती. या जाणिवेचे प्रतिनिधित्व समाजसुधारक न्या. रानडे यांनी १८९८ साली अर्थशास्त्रीय लेख लिहून केले. त्यांनी या लेखात स्पष्टपणे बजावले की, अदूरदर्शी व उधळ्या लष्करी व कुणबी जातींची जागा दूरदर्शी व मितव्ययी ब्राह्मण व बनिया जातींनी घेणे हे विधिलिखित आहे.[२४] आणि हे विधिलिखित लिहिण्याचे काम करणाऱ्या देवांचे जमिनीवरचे प्रतिनिधी 'भूदेव ब्राह्मणच' आहेत ' हे मात्र त्यांनी सांगितले नाही. ब्रिटिशांच्या बरोबर आलेली तंत्रज्ञान, लोकशाही व उदारमतवादाची गंगोत्री शूद्रातिशूद्र (ब्राह्मणेतरांपर्यंत)

* अपवाद हा संख्यात्मक असतो. गुणात्मक नव्हे.

जनतेपर्यंत जाऊ नये म्हणून ब्राह्मणी राष्ट्रीय चळवळीने आटोकाट प्रयत्न केला. त्याच्या परिणामी नव्याने येऊ घातलेले औद्योगिकरण उच्च जातींपुरतेच मर्यादित राहिले.

स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर काही व्यवसाय राष्ट्रासाठी राखून ठेवण्यात आले व काहींचे राष्ट्रीयकरण करण्यात आले. आणि हे 'समाजवाद' आणण्यासाठी करीत आहोत, अशी घोषणा करण्यात आली. परंतु या राष्ट्रीयकरणातून ब्राह्मणीकरणच झाले. कारण बडचा उद्योगांना लागणारे प्रचंड भांडवल प्रदीर्घ काळ अडकून पडते. (उदा., जहाज, विमान, खते इ. बनविण्याचे कारखाने) अशा कारखान्यांसाठी भांडवल अडकवायला कुणीही खासगी भांडवलदार तयार होत नाहीत. त्यासाठी सरकारी तिजोरीच जी शूद्रातिशूद्रांच्या श्रमांतून भरली जाते, वापरली जाऊ शकते. आता ४५ वर्षांनंतर हे सर्व उद्योग उभारले गेल्यानंतर खासगीकरणाची लाट आली आहे. या खासगीकरणातूनही ब्राह्मणीकरण जोपासले जाणार आहे. यातून होणारे कामगारकपात, वेतनकपातसारख्या दुष्परिणामांचे बळी दलित, आदिवासी व ओबीसीच ठरणार आहेत.

सर्वोच्च न्यायालयाने आपल्या मंडल निवाड्यात 'जात--व्यवसाय–गरिबी' हे दृष्टचक्र तोडण्याची सूचना केली आहे. परंतु त्यातून या जातींची उन्नती होईल काय? या दृष्टचक्राचे रूपांतर 'सुदर्शन चक्रात' करायचे असेल तर जात आणि व्यवसाय यांचे संबंध **अधिक घट्ट केले पाहिजेत.** थोडक्यात सांगायचे म्हणजे सर्व व्यवसायांचे शंभर टक्के यांत्रिकीकरण करीत असताना त्यांचे "जातीकरण" केले पाहिजे. तेलाचा व्यवसाय तेली जातीच्या सहकारी संस्थांसाठी राखीव असला पाहिजे. चपलांचा कारखाना चांभारांच्या सहकारी संस्थांकडे सोपविला पाहिजे व देशातील सर्व पोलाद कारखाने लोहारांच्या सहकारी संस्थेकडे सोपविले पाहिजेत. मंडल आयोग आपल्या अहवालात यापेक्षा वेगळे काहीच सांगत नाही. आर्थिक मदतीची शिफारस करताना परिच्छेद १३·२९ व १३·३० मध्ये अहवाल म्हणतो की, ओबीसींना लघु व मध्यम उद्योग काढण्यासाठी खास वित्तसंस्था व तंत्रसंस्था स्थापन कराव्यात. अशा कारागिरांच्या सहकारी संस्था स्थापन करून त्यांना संबंधित व्यवसायास उत्तेजन द्यावे. परंतु या सहकारी संस्थांमध्ये इतरांना (इतर जातींना) शिरकाव करू देऊ नये.' अशा प्रकारचे मध्यम व बडे उद्योग चालविण्याची क्षमता व गुणवत्ता कोणत्या ओबीसींमध्ये आहे? सर्वोच्च न्यायालय ज्याला 'क्रिमी-लेयर' म्हणते त्या उच्च-मध्यम वर्गस्तरातच ही गुणवत्ता व क्षमता आहे.

ओबीसींमधील उच्च-मध्यमवर्गीय स्तराला राखीव जागांच्या योजनेतून वगळताना त्यांच्या पुढील विकासासाठी उद्योग-व्यापारसंबंधीच्या ज्या योजना मंडल आयोग शिफारशीत सुचविलेल्या आहेत, त्यांचीही अंमलबजावणी करण्याची अट सर्वोच्च न्यायालयाने याच निवाड्यात केली असती तर खरोखरच त्यातून सामाजिक 'संतुलन' साधले गेले असते. संख्यात्मक पातळीवर (अपवाद) असलेल्या या उच्च-मध्यम ओबीसी वर्गस्तराला पुढच्या विकासाची हमी देण्याऐवजी त्यांनी कष्टाने मिळविलेलीही हिसकावून घेण्याचा हा प्रकार अजबच म्हटला पाहिजे.

ओबीसींमधील उच्च-मध्यम वर्गस्तराला 'क्रिमी-लेयर' म्हणून त्यांच्या जातींपासून तोडण्यामुळे एक गंभीर परिणाम होईल. अन्तानिओ ग्राम्सी म्हणतो की, प्रत्येक वर्गाला आपला बुद्धिजीवी वर्ग लागतो.[५] जातिव्यवस्था अंताच्या संघर्षासाठी अति शूद्र व अति शूद्रेतर श्रमिकांनाही आपल्या बुद्धिजीवी वर्गाची गरज आहे. परंतु सर्वोच्च न्यायालयाच्या या निवाड्याने हा बुद्धिजीवी वर्ग आपापल्या जातींच्या संघर्षापासून तुटणार आहे. त्यामुळे जातिव्यवस्थाविरोधी संघर्षासाठी आवश्यक असलेले बुद्धिमत्ता-संघटन, संघर्ष व इतर साधने उपलब्ध करून देणारा वर्ग तटस्थ वा विरोधी झाला तर ते या देशातील उच्चजातीय सत्ताधारी वर्गाला हवेच आहे.

न्यायालयाचा हा निकाल १६ नोव्हेंबर ९२ रोजी जाहीर करण्यात आला. त्यानंतरच्या महिन्यात ६ तारखेला अयोध्याकांडाने देश हादरला. मूलतत्त्ववादी हे मुख्यतः जातिव्यवस्थावादी आहेत. डॉ. आंबेडकरांच्या प्रयत्नांनी जातीविरोधी तोंडवळा असलेली राज्यघटना बनली. **तिला जातिव्यवस्था अंतवादी बनविण्याची मागणी करणारी एकही चळवळ या देशात नाही.** त्यामुळे सत्ताधारी ब्राह्मणीशक्तीने तिचा लोकशाही मार्गाने खुबीने वापर करून घेतला. आता नव्या परिस्थितीत तेही शक्य नाही. जगभरच्या राष्ट्रांची सर्वत्र आर्थिक कोंडी झालेली आहे. भारतही





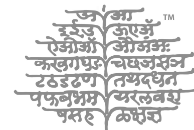
अनुक्रमणिका

त्याला अपवाद नाही. या आर्थिक कोंडीत आपल्या हितसंबंधांना बाधा येऊ नये म्हणून ब्राह्मणीशक्तीचा आटापिटा सुरू आहे. म्हणून आजवर लोकशाही व उदारमतवादाच्या नावाखाली दलित, आदिवासींना जे थोडेफार देऊ केले होते, तेही काढून घेण्याचा आक्रमक प्रयत्न सुरू आहे. या कामात त्यांच्या मार्गातील पहिला अडथळा जातीविरोधी राज्यघटना हाच आहे. म्हणून ती बदलण्यासाठी उच्चजातीय बुद्धिजीवींची 'बौद्धिके' सुरू झाली आहेत.[२६] ब्राह्मणी लोकशाहीची जागा आता 'ब्राह्मणी फॅसिझम' घेतो आहे. देशावर दुसऱ्या पेशवाईचे आक्रमण सुरू झाले असताना सर्वोच्च न्यायालयाने मंडल निवाड्यातून कोणाला झुकते माप दिले व कोणाचा मार्ग सुकर केला, हे समजून घेण्याची गरज आहे.

संदर्भ व टीपा

१. प्रेम प्रकाश झा; इंडियन एक्सप्रेस, २२-११-९२.
२. सुरेन्द्र मोहन; जनसत्ता, ३-१२-९२.
३. प्रा. सुहास पळशीकर; समाज प्रबोधन पत्रिका, जाने.-मार्च- ९३.
४. **रिपोर्ट ऑफ द बॅकवर्ड क्लासेस कमिशन**, १९८०, व्हाल्यूम- I, पा. २५.
५. सर्वोच्च न्यायालयाचा मंडल निवाडा, परिच्छेद ९२, ९२ A व ११४
६. **रिपोर्ट ऑफ द बॅकवर्ड क्लासेस कमिशन**; १९८०; **मिनिट ऑफ डिसेन्ट** बाय श्री. एल. आर. नाईक, व्हाल्युम- VII.
७. उक्त.
८. उक्त, फॉरवर्डिंग लेटर टू द प्रेसिडेन्ट, व्हाल्युम- I.
९. सर्वोच्च न्यायालयाचा मंडल निवाडा, परिच्छेद ९२ व ९२ A.
१०. उक्त; परिच्छेद ११४.
११. उक्त; परिच्छेद, ८६.
१२. धनंजय कीर; **राजर्षि शाहू छत्रपती**; पा. ८४-८५.
१३. उक्त.
१४. डॉ. प्रदीप गोखले; **विषमतेचा पुरस्कर्ता मनू**; परिच्छेद १४२ व १४३.
१५. उक्त; परिच्छेद; ६२.
१६. डॉ. य. दि. फडके, केशवराव जेधे; पा. १७८.
१७. **सर्वोच्च न्यायालयाचा मंडल निवाडा**; परिच्छेद ८६.
१८. उक्त; परिच्छेद ८१.
१९. उक्त; परिच्छेद ८६.
२०. अमिय कुमार बागची 'सोशल सायन्टिस्ट'; मार्च-एप्रिल ९१.
२१. **रिपोर्ट ऑफ द बॅकवर्ड क्लासेस कमिशन**; १९८० व्हाल्युम- I, पा. ५९.
२२. शरद पाटील; 'जातींद्वारे वर्गीय शासन कसे चालते; यांचे अंतदर्शन घडविणारा मौलिक ग्रंथ (जयंत लेले यांच्या पुस्तकाचे परीक्षण), सत्यशोधक मार्क्सवादी, सप्टें-ऑक्टो. ८५.
२३. कार्ल मार्क्स अँड फ्रेडरिक एंगल्स; सिलेक्टेड वर्क्स; पा. ३५९.
२४. शरद् पाटील; **जातिव्यवस्था विकासातील ऐतिहासिक टप्पे, महाराष्ट्रातील जातिसंस्थाविषयक विचार**; (संपादक प्रा. सुमंत व पुंडे)
२५. शरद पाटील; डॉ. प्रदीप गोखले लिखित '**विषमतेचा पुरस्कर्ता मनू**'; या पुस्तकाची प्रस्तावना.
२६. महाराष्ट्र टाइम्स; २५-१२-९२ आणि (अग्रलेख) २९-१२-९२ व १३-१-९३. अलाहाबाद येथील संतसंमेलनाने घटनाबदल करण्याची जाहीर मागणी केली आहे.







अनुक्रमणिका

आर्थिक शिस्त व देशाचे राजकीय अर्थशास्त्र

एच. एम. देसरडा

पंतप्रधान श्री. नरसिंहराव यांनी राष्ट्रीय विकास परिषदेत पुढील विधान केले : 'सध्याच्या दरानुसार आठव्या पंचवार्षिक योजनेत ४० हजार कोटी रुपयांची रक्कम महागाई भत्त्यापोटी द्यावी लागणार आहे, आणि हे परवडणे शक्य नाही... त्यामुळे आठवी योजनाच धोक्यात आली आहे.'

हे वाचल्यावर त्या उक्तीची आठवण येते : 'मोगलाई गेली तगारे, पेशवाई गेली नगारे आणि काँग्रेस जाईल पगारे !' योजनाबाह्य आणि विकासेतर (नॉन प्लॅन, नॉन डेव्हलपमेंट) खर्च हे भारतीय अर्थव्यवस्थेचे आज मुख्य दुखणे आहे. गेली काही वर्षे यावर चर्चा होत आहे. तथापि, याविषयी काही ठाम भूमिका घेण्याचा राजकीय दृढसंकल्प होत नाही. विख्यात अर्थवेत्ते श्री. गुन्नार मिर्दाल यांनी त्यांच्या 'एशिअन ड्रामा' या गाजलेल्या पुस्तकात भारताच्या शासनव्यवस्थेचे वर्णन 'सॉफ्ट स्टेट', म्हणजेच नरम अगर लेचीपेची अर्थव्यवस्था असे केले आहे. गेल्या वीस वर्षांत तर ही व्यवस्था अधिक नरमच नव्हे, तर निष्प्रभ बनली आहे. किंबहुना, पंतप्रधानांचे विधान म्हणजे ती पूर्णत: बांडगुळी असल्याची कबुली होय.

अलीकडे हा प्रश्न इतका हाताबाहेर गेला आहे, की या प्रवृत्तीला पायबंद घातला नाही तर 'विकास योजना' चालू ठेवणेच शक्य नाही. कोणत्याही पक्षाच्या सरकारला याकडे दुर्लक्ष करणे अवघड झाले. यातूनच राष्ट्रीय विकास परिषदेने ओरिसाचे मुख्यमंत्री श्री. बिजू पटनाईक यांच्या अध्यक्षतेखाली एक 'काटकसर समिती' (ऑस्टेरिटी कमिटी) नियुक्त केली. या समितीने आपला अहवाल गेल्या सप्टेंबरमध्ये सादर केला. त्यात सरकारी कर्मचाऱ्यांचा महागाईभत्ता गोठविण्याची, बोनस न देण्याची, रजेच्या बदल्यात पैसे न देण्याची व प्रवाससवलत कमी करण्याची शिफारस प्रामुख्याने करण्यात आली होती. तथापि, या अहवालावर चर्चा करण्यासाठी त्या वेळी बोलावलेली बैठक नुसती तहकूबच करण्यात आली नाही, तर या समितीच्या शिफारशींकडे दुर्लक्ष करून केंद्रीय कर्मचाऱ्यांना तब्बल हजार कोटी रुपयांचा महागाईभत्ता देण्याची घोषणा करण्यात आली. साहजिकच, रोगापेक्षा इलाज भयंकर अशी स्थिती झाली. त्यामुळे वैतागून श्री. बिजू पटनाईक यांनी या समितीच्या अध्यक्षपदाचा राजीनामा दिला होता.

परवा नव्याने त्या अहवालावर चर्चा करण्यासाठी राष्ट्रीय विकास परिषदेची बैठक बोलावली. योजनाबाह्य खर्चाला मर्यादा घालण्याच्या हेतूने समितीने ज्या १७ शिफारशी केल्या त्या सर्व 'स्वीकारल्या'. हे खचितच पुढचे पाऊल होय. मात्र, समितीने यासंबंधी कुठलाही ठोस निर्णय घेतलेला नाही. तात्पर्य, तत्त्वत: शिफारशी मान्य; प्रत्यक्षात त्या अमलात आणण्याची उपाययोजना (खरे तर निर्धार) नाही ! एवढेच नव्हे, तर खुद्द अर्थमंत्र्यांनी नागपूर येथे असे निक्षून सांगितले की भत्ते गोठविण्याचा कुठलाही प्रस्ताव सरकारसमोर नाही.

या कूट प्रश्नाची सोडवणूक सकृद्दर्शनी वाटते तशी केवळ महागाईभत्ता अगर पगार गोठविण्याएवढी सहज व सरळ नसून विकासाच्या प्रचलित पद्धती व परिमाणांविषयीच मूलगामी विचार करण्याची गरज आहे. त्याखेरीज हा गुंता सुटण्याची सुतराम शक्यता नाही. हे नीट ध्यानी घेतल्याखेरीज या प्रश्नाविषयी केवळ वेळेची व पैशाची उधळपट्टी करणारी 'काटकसर-चर्चा' चालू राहील. ना खर्चात काट न चर्चेची कसर अशी आहे ही कसरत ! कुणी जरा राजकीय धैर्य दाखविले, तर त्याचे परिणाम काय होऊ शकतात याची झलक परवा ओरिसातच खुद्द बिजू पटनाईकांनी अनुभवली !

येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे, की शासकीय, निमशासकीय तसेच सार्वजनिक व खासगी संघटित क्षेत्रांतील पगारभत्ते व एकंदर वेतनवाढीचा प्रश्न हा अत्यंत

कळीचा असला, तरी एकूण उत्पन्न व किंमतीच्या प्रश्नापासून त्याला अलाहिदा करणे चुकीचे ठरेल. प्रस्तुत लेखकाने गेली काही वर्षे अर्थसंकल्प व अर्थव्यवस्थेवरील लेख, चर्चा व मुलाखती यांद्वारा सातत्याने व आग्रहाने वेतन गोठवण्याची सूचना केली आहे. अर्थात, त्यासोबतच सम्यक स्वरूपाचे वेतन, उत्पन्न व किंमत-धोरण ठरविण्याची गरज प्रतिपादन केली. त्याखेरीज केवळ पगार गोठविण्याची योजना अमलात आणणे शक्य नाही. तथापि एकेरी आणि सुटासुटा विचार करण्याच्या सध्याच्या मुक्तव्यवस्थेत याचा एकात्मपणे विचार करण्याची गरजदेखील मान्य केली जात नाही.

काही वर्षांपूर्वी श्री. भूतलिंगम यांच्या अध्यक्षतेखाली उत्पन्नधोरण ठरविण्यासाठी जी समिती नेमली होती तिने किमान वेतन निर्धारित करणे, तसेच नफा व उत्पन्नावर मर्यादा घालणे व्यवहार्य नाही असा अभिप्राय दिला. महत्त्वाचे म्हणजे पंधरा वर्षांपूर्वी किमान १०० रु. दरमहा दरडोई वेतनाचीदेखील हमी देण्याची शक्यता नाही, असा स्पष्ट निर्वाळा सदर समितीने दिला होता. हे फार सूचक आहे.

या संदर्भात एका बाबीचा निर्देश करणे आवश्यक आहे. अर्थव्यवस्थेचा व विशेषत: राजकीय अर्थशास्त्राचा विचार करताना एक स्थूल भेद केला जातो. तो म्हणजे अर्जित व अनर्जित उत्पन्न. नफा हा सर्वथा अनर्जित मानला जात नसला, तरी त्यात अनर्जित भाग लहान-मोठा आहे, अशी मान्यता होती. तथापि, वेतन हे अर्जित (अर्नड्) उत्पन्न आहे याविषयी दुमत नसे. तात्पर्य, वेतन हे कष्ट (शारीरिक वा बौद्धिक) करून मिळवावे लागते; व्याज व खंडासारखे आयते व आपोआप ते मिळत नाही; केवळ मालकीचा तो मोबदला नाही, तर काम करून (खरे तर घाम गाळून) ते मिळवावे लागते. सबब, ते स्वकष्टार्जित उत्पन्न आहे, अशी आम धारणा होती.

दुसरे, वेतन मिळविणारे असंघटित असतात, त्यांची सौदाशक्ती कमकुवत असल्यामुळे त्यांना कायदेशीर संरक्षण आवश्यक असते. याखेरीज वेतन उर्वरित (रिझिड्युअल) भाग असतो. त्यामुळे ते किमान गरजांपेक्षा फार अधिक मिळू शकत नाही. थोडक्यात, वेतन व पगार अवाच्या सव्वा होऊन समाजाला डोईजड होईल, अशी स्थिती निर्माण होणार नाही, असे एक गृहीत कृत्य होते. तथापि जसजसा आधी सरंजामी व नंतर नागर समाज वाढत गेला, तसतसे उत्पादकाच्या तुलनेत प्रशासन व व्यवस्थापन करणारा, तथाकथित सेवासुविधा पुरविणारा ताफा, ऐतखाऊ वर्ग वाढत गेला. नाना तऱ्हेच्या हिकमती, धर्मबंधने व कायदेकानू करून तो समाजावर आधिपत्य गाजवू लागला, आयता मलिदा लाटू लागला. सबब, केवळ वेतन व पगार घेतो म्हणून उत्पादनास योगदान करणारा घटक गणला जाऊ लागला. राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या प्रचलित विगतवारीत सेवाक्षेत्राचे स्थान व वाटा मोठा आहे. औद्योगिक व प्रगत अर्थव्यवस्थेत तर तो ७० टक्क्यांपेक्षा अधिक आहे. आपल्या देशातही ४० टक्के उत्पन्न सेवाक्षेत्रातून निर्माण होते. त्यातही सार्वजनिक प्रशासन व संरक्षणव्यवस्थेच्या वाढीचा वेग गेल्या काही वर्षांत सर्वाधिक होता. एकीकडे आपण राष्ट्रीय उत्पन्नवाढीचा घटक म्हणून या शासकीय, निमशासकीय आणि संघटित क्षेत्रातील नोकरशाहीचा नामनिर्देश करतो, तर दुसरीकडे उत्पादन करणाऱ्या अगर उत्पादनास प्रत्यक्षपणे साह्य करणाऱ्या शेती व उद्योगक्षेत्राचा विकासवेग गेल्या काही वर्षांत मंदावला आहे असेही सांगतो. एवढेच नव्हे, तर या तथाकथित सेवाक्षेत्राचा समावेश करून राष्ट्रीय उत्पन्नवाढीचा वेग वाढल्याचे सांगतो. हाच तर सध्याच्या व्यवस्थेतील विरोधाभास व विसंगती आहे.

१९९३-९४ चा अर्थसंकल्प १ लक्ष ३१ हजार कोटी रुपयांचा आहे. त्यात ९० हजार कोटी रुपये योजनाबाह्य खर्च आहे. त्यात व्याज ३८,००० कोटी रुपये, संरक्षण १९,२००, अनुदाने ७,८०० आणि केंद्र सरकारच्या नोकरवर्गाचा पगार व आस्थापना खर्च २५,००० कोटी रुपये आहे.

महाराष्ट्रासारख्या प्रगत समजल्या जाणाऱ्या राज्यात यंदाचा एकूण अर्थसंकल्पीय प्रस्ताव १६,३०२ कोटी रुपयांचा आहे. त्यात योजना मात्र केवळ ३,८०० कोटी रुपयांची म्हणजे २३ टक्के आहे. याचा अर्थ योजनाबाह्य खर्च ७७ टक्के आहे.

याखेरीज योजनेचा अगर प्रत्यक्ष प्रकल्पखर्चाचा बराच मोठा भाग उधळमाधळ, गळती व भ्रष्टाचारात फस्त होतो हे वेगळे सांगण्याची गरज नाही. तात्पर्य, विकासाच्या नावाने जो अगडबंब खर्च होतो त्याचा फायदा प्रत्यक्षपणे केंद्र व राज्य सरकारांत तसेच

अनुक्रमणिका

सार्वजनिक क्षेत्र आणि तत्सम उपक्रमांत नोकरीला आहेत अशा २ कोटी लोकांना आणि जवळपास तेवढ्याच संघटित खासगी क्षेत्रातील उद्योजक, व्यवस्थापक व उच्च वेतन मिळविणारे कामगार व बड्या बागायतदारांना होतो. म्हणजेच हे ४ कोटी लोक व त्यांचे कुटुंबीय अशा १८ कोटी लोकांना अथवा एकूण २० टक्के लोकांनाच विकासयोजनांच्या नावाने होणाऱ्या शासकीय खर्चाचा लाभ मिळतो. यात कुणाला गडगंज, सात पिढ्यांची माया जमविण्याची संधी मिळते, तर काहींना किमान कुठलेही काम व उत्पादन न करता सुखाने जीवन जगता येते. ज्या देशात ८० टक्के लोक काबाड-कष्ट करून कसेबसे जीवन कंठतात, हालअपेष्टा सोसतात त्या देशात २० टक्के चैन-चोचले पुरे करण्यात दंग आहेत. विशेष म्हणजे वरचे ५ टक्के लोक सधन, पाश्चिमात्य धाटणीच्या चंगळवादात मश्गूल असतात. कहर म्हणजे या विकृतीलाच विकास मानले जाते.

जोपर्यन्त प्रचलित बांडगुळी विकासमार्गाला सोड-चिठ्ठी देऊन लोकाभिमुख विकासमार्गाचा अवलंब केला जात नाही. तोपर्यंत या गर्तेतून बाहेर पडणे शक्य नाही. जे पश्चिमेचे ते सर्व उत्तम (वेस्ट इज बेस्ट माइंड सेट) या मनोवृत्तीमुळे आणि त्याच्याशी जोडलेल्या औद्योगिकीकरणाचा जो अट्टाहास आपण धरतो आहो त्यामुळे आजचे संकट ओढवले आहे, हे लक्षात घेऊ तो सुदिन. तथापि, आता तर 'जागतिकीकरणा'चा एवढा बोलबाला चालू आहे की 'ऑस्टेरिटी' अगर सादगी अथवा साधेपणा या सर्व कालबाह्य व नित्य नव्या, भव्य-दिव्य उत्पादनाला व त्याच्याशी जोडलेल्या विकासाला बाधा आणणाऱ्या बाबी वाटतात. खरे तर 'काटकसर' हे भाषांतरच नेमके अगर यथार्थदर्शी नाही. 'इकॉनॉमी'साठी बचत अगर काटकसर असा शब्दप्रयोग ठीक आहे. पण जेव्हा 'ऑस्टेरिटी' म्हणतो तेव्हा त्याचा आशय खर्चात केवळ मामुली काटछाट अगर बचत असा नाही, तर विकासाची दिशा व दृष्टी बदलण्याचा प्रश्न मुख्य बनतो. किमानपक्षी भपकेबाज सेवन व चंगळवादी प्रवृत्ती व उधळपट्टीला लगाम घालणे इष्ट व आवश्यक ठरते.

ही सर्व बांडगुळी व्यवस्था निर्माण होण्याचे मुख्य कारण काय? याचे खुल्लंखुल्ले उत्तर आहे; श्रमाला तुच्छ लेखणारी, श्रमाच्या चोरीवर आधारलेली, अन्याय्य सामाजिक-आर्थिक रचना व त्याला जोपासणारी राजकीय चौकट. आजच्या प्रभावशाली विकास कल्पनेत जो श्रम करतो, राबतो, प्रत्यक्ष उत्पादन करतो तो निर्बुद्ध, नांगरगठ्ठ्या, अडाणी, ढोर मेहनत करणारा, बोलणारा पशू अशीच शिष्टजनांची धारणा आहे. जोपर्यंत ही मूल्यसंकल्पना आहे तोपर्यंत सध्याचे अरिष्ट व आर्थिक विळखा दूर होणार नाही.

वसाहतवादी कालखंडापासून सनदी नोकरीला अवास्तव महत्त्व व मान प्राप्त झाला. शेती-अर्थ-व्यवस्थेत जी अनिश्चितता व काबाडकष्ट असतात त्यांतून सुटका करण्यासाठी सनदी नोकरी हा काबाड-कष्टाला पर्याय मानला जातो. याचे कारणच मुळी किमान जीवनमानाची 'हमी व सुरक्षितता' नोकरीत असणे, हे आहे. निसर्गचक्र, बाजार, अन्य सामाजिक-आर्थिक उतार-चढाव आणि राजकीय बदल यांपासून पूर्णतः सुरक्षित अगर मुक्त राहते ती म्हणजे एकच बाब : सनदी, शासकीय अगर सार्वजनिक नोकरी. नाव 'सेवा' असले तरी काम केलेच पाहिजे असे नाही. हमखास पगार, भल्याबुऱ्या मार्गांनी बोकडकमाई करण्याची संधी आणि एकंदर सुखासीन जीवन या वस्तुस्थितीमुळे सर्वांची धडपड येथे आपली व मुला-बाळांची वर्णी लावण्याची असते. मग ती लहानमोठे साहेब म्हणून असो की कारकून, शिपाई म्हणून असो.

सांप्रत हे एक उघड सत्य आहे, की नाना खटपटी-लटपटी करून शासकीय-निमशासकीय संघटित नोकरी 'मिळविण्या'च्या प्रयत्नात सर्व समाज लागला आहे. समाजाच्या सर्व जाती-जमाती व वर्गांतून या एकाच बाबीवर सर्वांचे लक्ष केंद्रित झाले असल्यामुळे राज-कारण आणि अर्थकारण यांचा तो मुख्य आधार बनला आहे. कालपर्यंत तुम्ही एकटेच हात मारीत होता, आता आम्हालाही 'आत' घ्या. समाजशास्त्रज्ञ यालाच "अभिजनीकरण" असे संबोधतात. निर-निराळ्या नोकऱ्यांसाठी 'भरती'चा दर राजरोसपणे चालू आहे, असे म्हटले जाते. अशा मार्गाने नोकरी मिळाली की बदली व बढती ही याच मार्गाने चालू राहते. नोकरशाहीने लोकशाहीला अंगवस्त्र बनविले असे जे सहजपणे बोलले जाते, त्याचे कारणच मुळी हा सर्वत्र चाललेला धंदा हे आहे. नोकरी, बदली व बढतीतील 'ऑन' हे आज व्यवस्था चालविणारे वंगण (लूब्रीकंट) आहे. यापासून योग्य तो बोध न घेणे हे आत्मघातकी ठरेल.

अनुक्रमणिका

एकूण व्यवस्थेची दिशाच जर ही असेल तर कोण व कोठे काटकसर करणार ? आणि बांडगुळी अर्थ-व्यवस्था बदलण्यास ही तथाकथित काटकसर कितपत उपयोगी पडणार ? उपचाराची सुरुवात न करता, किमान पथ्य न पाळता रोग कसा बरा होईल ? केंद्र शासन जोपर्यंत कठोर निर्णय घेण्यास कच खाते तोपर्यंत राष्ट्रीय विकास परिषदेने तत्त्वत: 'शिफारशी' करून अगर ठराव करून काय साध्य होणार ? केंद्र व विविध विचारसरणीच्या पक्षांची राज्य सरकारे या प्रश्नावर पुरती हतबल झाली आहेत हेच कटू सत्य नाही का ?

अति सघन ऊर्जा (एनर्जी इन्टेन्सिव्ह) व विकास-मार्ग बदलला जात नाही तोपर्यंत विकासाच्या नावाने चाललेला मौलिक साधनसामग्रीचा विनाश थांबविता येणार नाही. देशोदेशीचे ज्ञानेश्वर आणि गांधी जगाला आज हेच बजावीत आहेत. : हे मानवा ! ही सर्व सृष्टी तुझा योगक्षेम व भरणपोषणासाठी समर्थ आहे; मात्र विज्ञान व तंत्रज्ञानाचा कैफ चढून तीं सृष्टीच नष्ट करण्याचा चंग बांधू नकोस. तुझ्या प्रतिभेचा तुला सार्थ अभिमान असू दे. पण बापा ! ही अचाट प्राकृतिक रचना व सजीव सृष्टी नष्ट करून, तिची मोडतोड करून 'प्रतिसृष्टी' निर्माण करण्याचा व्यर्थ खटाटोप करू नको. चराचर सृष्टीची सूक्ष्म व सर्वव्यापी रचना, सहसंबंध आणि परस्परावलंबन नीट लक्षात घे; केवळ मनुष्यकेंद्री व तेही मूठभरांच्या चैन-चोचल्याचे जग निर्माण करण्याचा अहं व अट्टाहास बाळगू नको. तात्पर्य, विकासाच्या संदर्भातील मुख्य आव्हान भांडवल, तंत्रज्ञान व निर्णयप्रक्रियेचे केलेले केंद्रीकरण व त्याशी अपरिहार्यपणे जोडलेले गुन्हेगारी-करण, भ्रष्टाचार आणि चंगळवादी उपभोगप्रवृत्ती हे आहे. तीच प्रचलित राजकीय-आर्थिक रचनेतील ग्यानबाची मेख आहे.

या विदारक वस्तुस्थितीकडे पाठ फिरवून शासन-प्रशासनाचा प्रचलित घाट आणि विकासाचा ढाचा आहे तसाच ठेवून सार्वजनिक खर्चात काटकसर करण्याचा कुठलाही प्रयत्न यशस्वी होणार नाही, हे स्पष्ट आहे. प्रशासनाचा पसारा व प्रस्थ कमी केल्या-खेरीज योजनाबाह्य खर्चाला अंकुश घालणे कदापि शक्य नाही. यासाठी एक हमखास उपाय म्हणजे विकासविषयक निर्णयप्रक्रियेचे विकेंद्रीकरण करणे. स्थानिक समूह व समाजाकडे स्वयंनिर्णयाचे अधिकार व अर्थबळ उपलब्ध करून देणे. स्वयं व स्थानिक शासनाखेरीज भारतासारख्या खंडप्राय देशाचे व बहुजिनसी समाजाचे शासन-प्रशासन अशक्यप्राय आहे हे अलीकडच्या काळातील उद्रेक, उठाव, ताणतणाव आणि वेळप्रसंगी उद्‌भवणारे राष्ट्रव्यापी उत्पात यांवरून सिद्ध होते. जर या देशाचे स्थानिक पातळीवर (गाव व मोहल्ला) प्रभावी प्रशासन केले नाही, तर या देशाचे प्रशासन हीच एक अवघड राष्ट्रीय समस्या बनून राहील, हाच ताज्या घटना व घडामोडी यांचा इशारा आहे. पोलिस, अन्य सुरक्षादले, सैन्य व निमलष्करी दले यांची संख्या तरी किती वाढविणार ?

सरतेशेवटी योजनाबाह्य खर्चाच्या संदर्भात एका बाबीचा निर्देश करणे आवश्यक आहे. आजमितीला आपल्या देशावर जे सर्वग्रासी संकट ओढवले आहे त्याचे कारण आपण आजतागायत केलेली उधळमाधळ, अनागोंदी व अकार्यक्षमता हे असल्याचे सतत सांगितले जाते. आपण आपल्या साधनांच्या पलीकडे (बियाँण्ड अवर मीन्स) वारेमाप खर्च करतो. परिणामी आपल्याला केवळ विकासप्रकल्पांसाठीच नव्हे, तर प्रशासनखर्च भागविण्यासाठी सतत कर्ज घेत राहावे लागते. देशी-विदेशी कर्जाच्या या व्याजापोटी १९९३–९४ या वर्षात ३८,००० कोटी रुपये, म्हणजे एकूण अर्थसंकल्पाच्या २५ टक्के रकमेची तरतूद करावी लागली. खुल्या अर्थव्यवस्थेचा पुरस्कार ज्या निर्यातवाढीसाठी केला जातो, त्याचा तिसरा हिस्सा परकी कर्जाच्या ऋणसेवे-साठी (डेट सर्व्हिसिंग) मोजावा लागतो. म्हणूनच भारताचा उल्लेख कर्ज–सापळचात सापडलेला देश (कंट्री इन डेट ट्रॅप) असे केले जाते. हा सापळा किती सखोल व सर्वव्यापी आहे आणि त्यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग कोणता हे वेळीच ओळखले पाहिजे.

अर्थात, ज्या देशात ७० टक्के लोकांना अहोरात्र राबराब कष्ट करून कसेबसे पोट भरणे दुरापास्त होते तेथे या 'राष्ट्रीय उधळपट्टी'चे दोषी नक्कीच ते नाहीत. खरे तर, देशात आज जे उत्पादन होते, नाना अडचणी व अडथळयांना तोंड देऊन देश जी आगेकूच करीत आहे त्याचे सर्व श्रेय या कष्टकरी समुदायाला आहे, जे समाज व निसर्गापासून गरजेपेक्षाही कमी घेतात, मुलाबाळांसाठी साधनस्रोत जपून ठेवतात. आज देशाच्या भविष्याच्या दृष्टीने मुख्य विरोधाभास

अनुक्रमणिका

या उत्पादक-वर्गात व त्यांच्या श्रम व उत्पादनाला फस्त करणाऱ्या बांडगुळी वर्गात आहे. हा भारताचा अव्वल दर्जाचा राष्ट्रीय प्रश्न होय.

औपचारिक दृष्टचा अगर रूढार्थाने निरक्षर गणले गेलेले हे लोक लिहिता-वाचता येत नाही म्हणून निरक्षर श्रेणीत आहेत हे खरे. तथापि, साधनांच्या संदर्भात त्यांची जी साक्षरता (रिसोर्स लिटरसी) आहे ती तथाकथित, सुशिक्षित व उच्चभ्रू वर्गात तुरळकच आढळते. तात्पर्य, अभिजन वर्गाकडून रयतेच्या श्रमांची चोरी व निसर्गाची होत असलेली धूळधाण तात्काळ थांबविणे ही काटकसरीची मुख्य कसोटी असली पाहिजे. श्रमिक व निसर्गाला नागवणारी–ओरबडणारी ही बकासुरी उपभोग-विकृती आहे. तिला पायबंद घालणे हा 'ऑस्टेरिटी'चा मुख्य गाभा व आशय मानला तरच प्रचलित गर्तेतून सहीसलामत मार्ग काढता येईल.

बांडगुळी वर्गाचे पगार गोठविणे ही खचितच स्वागतार्ह बाब होय. मात्र व्याज, नफा, सट्टा-बट्टा करून आणि या सर्वांना 'संरक्षण' देऊन गडगंज माया जमविण्याच्या आणि चंगळवादाला विकास मानणाऱ्या प्रवृत्तीला मोकळे रान ठेवून काही साध्य होणार नाही. नोकरशाही, धनिक, गुंड-पुंड आणि राज्यकर्ते यांची झालेली ही अभद्र युती मोडून काढल्याखेरीज समस्त भारतीयांच्या उत्थानासाठी आवश्यक असलेला चिरस्थायी व समन्वयी विकास साध्य होणार नाही. न रहे बास, न बजे बासुरी असे होऊ नये !

उपरिनिर्दिष्ट सर्वेक्षणावरून हे निर्विवादपणे सिद्ध होते, की आज देशाच्या मानगुटीवर जी बांडगुळी व्यवस्था घट्ट बसली आहे तिचे निराकरण केल्याखेरीज शासकीय खर्चात कपात होणे अतिशय अवघड आहे. उण्यापुऱ्या दोन कोटींच्या शासकीय ताफ्यातून चौदा हजार पदे कमी करण्याचा प्रस्तावच मुळी मामुली अथवा प्रतीकात्मक आहे आणि तोही अमलात केव्हा येईल हे छातीठोकपणे सांगता येणार नाही. महाराष्ट्राच्या शून्याधारित अर्थसंकल्पाचे काय खोबरे झाले, ज्या वित्तसचिवाने (धाडसाने) त्याची व्यूहरचना केली त्याला काय काय ऐकावे लागले याची ज्यांना कल्पना आहे त्यांच्या हे लक्षात येईल, की हा 'काटकसर' प्रकार किती काटेरी व कटकटीचा आहे. आज तर हा शुद्ध टोलवाटोलवीचा विषय झाला आहे. अधून-मधून एखाद्या राज्यकर्त्याने हिंमत दाखवली, निर्णय व निर्धार केला तरी हे एवढ्या सहज व सरळपणे केवळ "ठराव" करून होणे नाही. आधी उल्लेख केल्याप्रमाणे लोकसेवक व लोकप्रतिनिधी या दोहोंचे हितसंबंध व लागेबांधे निर्माण झाल्यामुळे तर हे काम दुष्प्राप्य झाले आहे. बांडगुळाला पोसणारी सामाजिक, आर्थिक व राजकीय व्यवस्था बदलल्याखेरीज हा गुंता सुटणार नाही एवढे मात्र नक्की. सद्य:स्थितीवर कायमस्वरूपी उपाय म्हणजे श्रमाला प्रतिष्ठा व नैसर्गिक साधनस्रोतांचे संवर्धन करणारी अर्थव्यवस्था हा आहे. ज्याला आपण चिरस्थायी (सस्टेनेबल) विकास म्हणतो त्याची ती पूर्वअट होय.

टीप :

लेखक राज्य-नियोजन मंडळाचे सदस्य आहेत. तथापि ही लेखकाची वैयक्तिक मते असून नियोजन-मंडळ त्यांच्याशी सहमत असेलच, असे नाही. –लेखक

* *

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





मार्क्सवादाची हेगेलवादी पार्श्वभूमी

मे. पुं. रेगे

उत्कटता हे प्रभाकर पाध्ये ह्यांच्या वृत्तीचे, कदाचित सर्वांत अधिक लक्षणीय असे वैशिष्टच होते. ही उत्कटता जेवढी भावनिक तेवढीच बौद्धिकही होती. वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनात घडणाऱ्या घटनां-विषयीच्या त्यांच्या प्रतिक्रिया आणि ह्या प्रतिक्रियांचा त्यांच्याकडून होणारा आविष्कार अतिशय तीव्र असे. पण तितक्याच उत्कटतेने आणि समरसतेने बौद्धिक क्षेत्रातील संकल्पना, उपपत्ती, सिद्धान्त ह्यांचे परीक्षण आणि मूल्यमापन ते करीत; त्यांचा स्वीकार करीत किंवा त्यांना अमान्य ठरवीत. ह्या त्यांच्या चिंतनाचा आविष्कारही भावनिक आविष्काराइतकाच तीव्र असे. त्यांच्या निसर्गदत्त आवाजातील तार, स्वर आणि त्यांच्या भावनिक किंवा बौद्धिक उद्गारांची आंतरिक उत्कटता ह्यांत सुसंवाद होता.

जे तरुणपणी समाजवादी नसतील त्यांच्या हृदयात काही बिघाड असणार आणि जे प्रौढपणीही समाजवादी राहतील त्यांच्या डोक्यात काही बिघाड असणार ह्या अर्थाचे वचन परिचित आहे. पण पाध्यांप्रमाणे १९३०च्या सुमाराला जगाची जाण आलेले जे तरुण होते त्यांच्या हृदयावर आणि बुद्धीवर मार्क्सवादाची जबरदस्त मोहिनी होती. ह्याची अनेक कारणे होती. विशेषत: १९ व्या शतकात भांडवलशाही समाजातील आर्थिक विषमता आणि बहुसंख्याकांचे दैन्य ह्यांना प्रतिक्रिया म्हणून सुखी आणि निरामय अशा समाजवादी समाजाची कल्पनाचित्रे अनेकांनी रंगविली होती. असा समाज स्थापन करणे हे साध्य म्हणून स्वीकारून ते सिद्ध करण्याचा सर्वांनी प्रयत्न करावा असे नैतिक आवाहनही त्यांनी केले होते. मार्क्सवादाच्या दृष्टीने ही कल्पना-चित्रे, हे युटोपिया, ही धर्माप्रमाणेच अफू होती. मानवी समाजाच्या ऐतिहासिक विकासाच्या अनिवार्य नियमांचे शास्त्र मार्क्सवादाने सिद्ध केले होते आणि ह्या नियमांना अनुसरून साम्यवादाची अपरिहार्यपणे स्थापना होणार होती; कामगारवर्ग ही स्थापना करणार होता. साम्यवादी समाज जरी अटळपणे उद्भवणार होता तरीही त्याच्या उदयाची प्रक्रिया सुकर करण्याचे काम मार्क्सवाद्यांना करता येण्याजोगे होते आणि हे काम आत्मसमर्पणाने करण्यात, मार्क्सवादी म्हणून त्यांच्या असलेल्या निष्ठेची कसोटी लागणार होती.

१९३० साली मार्क्सने ज्याचे भाकीत केले होते तो समाज अस्तित्वात आला होता. नेमकेपणे बोलायचे तो समाज अस्तित्वात येण्याच्या प्रक्रियेला प्रारंभ होऊन तिची प्रगतीही झाली होती. रशियात (अजून) साम्य-वादी नसला तरी समाजवादी समाज स्थिर झाला होता. त्याचे नेतृत्व, त्याची सत्ता मार्क्सवादी पक्षाकडे होती. अपरिहार्यपणे उद्भवलेल्या विशिष्ट ऐतिहासिक परि-स्थितीत मार्क्सच्या सिद्धान्तांना अनुसरून योग्य ती रणनीती आखून आपण सत्ता संपादत केली, मार्क्सवादी सिद्धान्तांच्या पायावर रशियन समाजाची मूलगामी पुनर्रचना करण्यासाठी, आणि मानवताव्यापी साम्यवादी समाजाची स्थापना करण्याच्या उद्दिष्टाच्या दिशेने जी इतिहासाची वाटचाल होत आहे तिला अधिक गती देण्या-साठी आपण ह्या सत्तेचा वापर करीत आहोत, आपण श्रमिकवर्गाची आघाडीची तुकडी, इतिहासाने स्वत:च्या परिपूर्तीसाठी निर्माण केलेले पण आत्मजाणीव असलेले आयुध आपण आहोत असा ह्या पक्षाचा दावा होता. रशियातील कम्युनिस्ट राजवट, समाजवादी समाजाचे स्वरूप अधिकाधिक प्रमाणात धारण करणारा रशियन समाज हे आता एक स्थिर असे वास्तव होते. ही केवळ कल्पनेने रंगविलेली चित्रे नव्हती. समाजवादी समाज प्रत्यक्षात उदयाला येतो, स्थिर होतो, समाजवादाच्या दिशेने प्रगती करीत राहतो. ह्यापासून इतिहासा-विषयीच्या मार्क्सवादी उपपत्तीचे प्रामाण्य सिद्ध होत होते. विज्ञानातील एखाद्या गुंतागुंतीच्या उपपत्तीच्या आधारावर अमुक परिस्थितीत एक विशिष्ट घटना घडून येईल असे प्राक्कथन करण्यात यावे आणि ती घटना प्रत्यक्षात घडून यावी, ह्यामुळे त्या उपपत्तीचे

अनुक्रमणिका

जसे समर्थन होते तसे मार्क्सवादाचे झाले होते. मार्क्सवाद हे केवळ एका तत्त्ववेत्त्याने आपल्या अभ्यासिकेत बसून रचलेले कल्पनाजाल नव्हते.

श्रमिकवर्गाच्या नेतृत्वाखाली समाजवादी क्रांती घडून येईल हे जसे मार्क्सवादाच्या आधारे करण्यात आलेले एक भाकीत होते त्याप्रमाणे भांडवलशाही समाजात काय घडून येईल ह्याविषयीही मार्क्सवादाची काही भाकिते होती. भांडवलशाही राष्ट्रांमधील स्पर्धेमुळे युद्धे पेटत राहतील हे एक भाकीत होते. आणि त्याप्रमाणे एक जगड्व्याळ, अत्यंत विनाशक असे महायुद्ध प्रमुख युरोपिअन राष्ट्रांमध्यें घडून आले होते. आपण एका नवीन, प्रगत संस्कृतीचे जागतिक नेते आणि शिक्षक आहोत हा त्या राष्ट्रांचा १९ व्या शतकात पोसला गेलेला आत्मविश्वास कोलमडून पडला होता. भांडवलशाही आर्थिक व्यवस्थेमुळे मंदी आणि बेकारी यांच्या लाटा मधून मधून येत राहतील असेही दुसरे भाकीत होते. १९३० ची जागतिक मंदी अभूतपूर्व होती. एका बाजूला प्रचंड उत्पादनशक्ती रिकामटेकडेपणे पडून होती. दुसऱ्या बाजूला असंख्य लोक बेकारीत आणि दारिद्र्यात खितपत होते. माणसाने स्वत: जी उत्पादनसाधने निर्माण केली होती, जी त्याच्या काबूत होती, ज्यांचा वापर करून माणसांचे कल्याण साधता आले असते, आणि वापर करणे अत्यावश्यक होते त्यांचा वापर माणसाला करता येत नव्हता. ही असमर्थताही मानवनिर्मित होती. मार्क्सच्या म्हणण्याप्रमाणे हा विरोधाभास जेव्हा पराकोटीला पोचेल तेव्हा भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेचा आणि समाजरचनेचा अंतकाळ जवळ आला आहे ह्याची ती खूण असेल.

ह्या एकंदर परिस्थितीत त्या काळचे बुद्धिमंत मार्क्सवादी झाले नसते तरच नवल. पाध्येही स्वाभाविकपणे मार्क्सवादाकडे आकर्षित झाले. दुसऱ्या महायुद्धानंतर परिस्थिती पालटली. स्टालीनच्या नेतृत्वाखालील आणि सत्तेखालील सोव्हिएट राजवटीचे जुलमी, अमानुष स्वरूप अधिकाधिक स्पष्ट होत गेले. मानवजातीला सर्वतोपरी मुक्त करण्याचे उद्दिष्ट स्वीकारणाऱ्या तत्त्वज्ञानावर आधारलेल्या ह्या राजवटीत स्वातंत्र्याची निर्घृणपणे गळचेपी करण्यात येत होती. इतकेच नव्हे तर ही गुलामगिरी म्हणजेच स्वातंत्र्य, दुर्भिक्ष म्हणजेच वैपुल्य असे सार्वजनिक रीतीने घोषित करायला नागरिकांना भाग पाडण्यात येत होते. एवढी मानवी किंमत देऊन आर्थिक प्रगतीही ह्या राजवटीला साधता येत नव्हती. उलट, 'भांडवलशाही' राष्ट्रांना आपली अर्थव्यवस्था अधिक सुरळीतपणे चालू कशी ठेवावी, मधून मधून उद्भवणाऱ्या आर्थिक पेचप्रसंगांतून मार्ग कसा काढावा ह्याची वाढती समज येत होती. ह्या समजांचे सर्व दोष जमेला धरूनसुद्धा त्यांच्यात मोकळेपणा होता. आपले दोष मान्य करून आवश्यक त्या सुधारणा कशा कराव्या ह्याविषयी प्रांजळ, खुली चर्चा होऊ शकत होती आणि माणसांविषयी कदरही होती.

ह्या दोन्ही कारणांमुळे कम्युनिस्ट राजवटीविषयी भ्रमनिरास होत गेला. ज्यांना वस्तुस्थिती पाहायचीच नव्हती असे कडवे मार्क्सवादी सोडले तर कम्युनिस्ट पक्षाच्या नेतृत्वाखाली झालेला प्रयोग एकंदरीत फसला आहे हे स्पष्ट झाले होते. इतर अनेक बुद्धिमंतांप्रमाणे पाध्येही मार्क्सवादाच्या मोहिनीतून बाहेर आले. पण अशा महाराष्ट्रीय विचारवंतांमध्ये पाध्यांचे वैशिष्टय असे की त्यांनी मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाशी सैद्धान्तिक मुकाबला केला, मार्क्सवादाच्या मूलभूत सिद्धान्तांचे चिकित्सक परीक्षण केले आणि तरुणपणात आपल्याला मोहिनी घातलेल्या ह्या विचारव्यूहाबरोबरचा आपला बौद्धिक हिशोब 'मानव आणि मार्क्स' ह्या आपल्या पुस्तकाच्या रूपाने चुकता केला.

ह्या पुस्तकाचे विस्तृत परीक्षण करावे असा इरादा आहे. त्यातील विवेचन मूलगामी असल्यामुळे आणि मार्क्सवादाकडे पाहण्याचा पाध्यांचा दृष्टिकोण एकात्म असल्यामुळे ह्या पुस्तकाचे, त्याला न्याय देणारे परीक्षण करायचे झाल्यास मार्क्सवाद आणि पाध्यांची भूमिका ह्या दोघांची चिकित्सा अर्थात करावी लागेल. एका लेखात हे साधणे अशक्यप्राय आहे.

मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाला हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाची पार्श्वभूमी असल्यामुळे हेगेलच्या दृष्टिकोणाचे काहीशा विस्ताराने विवेचन केले तर पाध्यांनी मार्क्सवादाची जी मांडणी आणि चिकित्सा केली आहे ती समजायला साहाय्य होईल; ह्या आशेने असा प्रयत्न प्रस्तुत लेखांकात मी केला आहे.

मार्क्सवादाकडे हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाच्या पार्श्वभूमीवर पाहिले पाहिजे हे उघड आहे. आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात विकसित झालेल्या तीन प्रेरणांचा सुसंवादी समन्वय साधण्याचा प्रयत्न हेगेलने केला असे त्याच्या

अनुक्रमणिका

तत्त्वज्ञानाचे साररूपाने वर्णन करता येईल. एक प्रेरणा ही प्रबोधनात (एन्लायटमेन्टमध्ये) फलद्रूप झालेली प्रेरणा होय. हिचा आशय नीट समजण्यासाठी, जिला स्थूलमानाने विश्वाकडे आणि माणसाकडे पाहण्याची 'प्राचीन' दृष्टी म्हणता यईल, तिच्यापासून ह्या प्रेरणे-मागील दृष्टी कशी भिन्न आहे हे ध्यानात घेणे उपयुक्त ठरेल. प्राचीन दृष्टीचा आशय असा की ह्या विश्वात एक व्यवस्था आहे. उदा., ईश्वराने हे विश्व काही उद्दिष्टाने निर्माण केले आहे, हे उद्दिष्ट विश्वाच्या रचनेत व्यक्त झाले आहे आणि विश्वातील व्यवस्था ह्या उद्दिष्टावर आधारलेली आहे. विश्वाच्या व्यवस्थेत माणसाला– मानवजातीला, मानवी समाजाला– एक विशिष्ट स्थान आहे. मानवी समाज हा विश्वव्यवस्थेचा एक सेन्द्रिय घटक आहे. माणसाची जी प्रकृती आहे तिच्यापासून चांगल्या, सुखी, सफल मानवी जीवनाचा आशय आणि आकार ठरतो आणि माणसाला, मानवी समाजाला असे जीवन जगणे शक्य होईल असा विश्वाचा आणि माणसाचा संबंध असतो. मानवी व्यक्ती ही समाजाचा घटक म्हणून असते. आपल्या समाजात तिचे जे स्थान असते त्यावरून तिने कशा प्रकारे जगावे; कोणत्या प्रकारे जगण्यात तिचे सुख आणि साफल्य असते हे निश्चित होते. चांगले वैयक्तिक जीवन हा चांगल्या सामाजिक जीवनाचा भाग असतो. विश्वातील प्रत्येक वस्तूला विश्वव्यवस्थेत एक निश्चित प्रयोजन असते. तसेच मानवी समाजाचे आणि प्रत्येक मानवी व्यक्तीचेही ह्या व्यवस्थेत प्रयोजन असते. ह्यामुळे विश्वातील वस्तू आणि मानवी जीवन ह्या अर्थपूर्ण गोष्टी आहेत.

प्राचीन दृष्टीप्रमाणे मानवी व्यक्ती हा विश्व-व्यवस्थेतील एक घटक असते. असा घटक असण्यात तिचे स्वतःचे स्वरूप साकारलेले असते. ह्याच्या उलट प्रबोधनाची दृष्टी अशी की मानवी व्यक्ती ही अलग, स्वतःसिद्ध असते; स्वतःला स्वतःचे रूप देणारी अशी ती असते. व्यक्तीला आत्मजाणीव असते. ह्या आत्म-जाणिवेत तिचे अस्तित्व सामावलेले असते आणि त्यातून स्वतःचे दर्शन तिला होत असते, तिचे अस्तित्व सिद्ध झालेले असते. व्यक्तीला इतर वस्तूंचीही जाणीव असते. ह्या वस्तू तिच्यापुढे ठाकलेल्या असतात. त्यांचे स्वतःचे स्वरूप जे असेल ते असते. ह्या वस्तूंचा आणि त्यांच्या स्वरूपाचा व्यक्तीशी काही आंतरिक संबंध, नाते नसते. वस्तूंचे जे स्वरूप पुढे आलेले असेल ते न्याहाळणे आणि मान्य करणे एवढेच व्यक्तीच्या हाती असते. व्यक्तीला, ज्ञानाच्या संदर्भात, 'वस्तुनिष्ठ' असावे लागते. आधुनिक विज्ञानाला आधारभूत असलेला वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोण असा उदयाला आला. वैज्ञानिक दृष्टिकोण ह्या कालखंडात स्थिर आणि दृढ होण्याची इतरही कारणे अर्थात होती. पण व्यक्ती-विषयीची ही संकल्पना त्याला पोषक अशी होती.

व्यक्ती अशा रीतीने स्वतःला रूप देणारा, स्थापन करणारा विषयी (सब्जेक्ट) होता. त्याच्या समोर आणि भोवताली असणाऱ्या वस्तू त्याचे विषय (ऑब्जेक्ट्स) होते. त्यांच्या स्वरूपाचे जे प्रत्यय त्याला येतील ते स्वीकारणारा असा हा विषयी होता. ह्या ज्ञात (आणि ज्ञेय) वस्तूंमध्ये एक वस्तू अशी आहे असे त्याच्या प्रत्ययाला येई की ह्या वस्तूत घडणाऱ्या घटनांचा आणि त्याला लाभणाऱ्या अनुभवांचा साक्षात संबंध आहे. ही वस्तू म्हणजे त्या विषयीचे शरीर किंवा देह. हा देह आणि आत्मजाणीव असलेला वेगवेगळ्या अनुभवांतून जाणारा विषयी ह्यांच्यामधील संबंधही आगन्तुक होता. जाणिवेसमोर कोणती वस्तू विषय म्हणून ठाकेल हे कोणत्याही प्रकारे विषयीच्या स्वरूपा-पासून निष्पन्न होते नाही हे स्पष्ट होते. जे समोर असेल त्याची, त्याच्यात जे बदल होत जातील त्यांची नोंद घेणे एवढेच विषयीच्या हाती होते. अशा आगन्तुक (कन्टिन्जन्ट) वस्तूंचा समूह म्हणजे विश्व; विषयीच्या दृष्टीने बाह्य असलेले विश्व. ह्या विश्वात अशी एक वस्तू होती की तिचा विषयीला प्राप्त होणाऱ्या अनुभवांशी साक्षात संबंध होता. पण म्हणून विषयी आणि ही वस्तू, विषयीचा देह हे मिळून एक एकीकृत अस्तित्व बनते असे मानता येत नाही. विश्वातील वस्तूंत जे बदल होत जातात, त्यांना ज्या घटना घडतात त्या काही सामान्य नियमांना अनुसरून घडून येतात असे आढळून येते. एका विशिष्ट वस्तूमध्ये काही घटना घडल्या तर सामान्य नियमांना अनुसरून एका विशिष्ट विषयीला काही अनुभव प्राप्त होतात आणि ह्या विषयीला काही अनुभव प्राप्त झाले, (उदा., एखादी इच्छा) तर सामान्य नियमांना अनुसरून त्या विशिष्ट वस्तूत काही घटना घडून येतात (उदा., स्नायूंच्या अवयवांच्या हालचाली) असे आढळून येत असल्यामुळे ही विशिष्ट वस्तू म्हणजे ह्या विशिष्ट

विषयीचा देह असे आपण म्हणतो. पण विषयी आणि त्याचा देह ह्यांच्या दरम्यान आंतरिक नाते नसते.

विषयीला आत्मजाणीव असते, ज्याला जाणीव आणि आत्मजाणीव आहे असे अस्तित्व आपण आहोत हे तो ओळखतो एवढेच विषयीचे समग्र स्वरूप असते. ह्या पलीकडची अशी त्याची प्रकृती नाही. तेव्हा त्याच्या प्रकृतीच्या विकासात, परिपूर्तीत त्याचे साफल्य, श्रेय असते असे मानता येत नाही. पण त्याला जे अनुभव येतात ते सुखमय किंवा दुःखमय असतात. सुख त्याला हवे असते; दुःख नको असते. तेव्हा अधिकात अधिक सुख साधण्यात किंवा कमीत कमी दुःखाने डागळलेले अधिकातले अधिक सुख साधण्यात त्याचे कल्याण असते असे मानता येते. ज्या सामान्य नियमांना अनुसरून सभोवतालच्या वस्तूमध्ये बदल घडतात त्यांचे ज्ञान झाले, म्हणजे निसर्गनियमांचे ज्ञान झाले (वैज्ञानिक ज्ञान) की ह्या ज्ञानाचा उपयोग करून सुखसाधने आणि दुःखाचा परिहार करण्याची साधने भरपूर प्रमाणात निर्माण करता येतील आणि विषयींना, म्हणजे माणसांना जे हवे ते, आपले जास्तीत जास्त सुख– कमीत कमी दुःखाने मिश्रित असे जास्तीत जास्त सुख– प्राप्त करून देता येईल.

ह्या प्रबोधनाचा माणसाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण होता. अलग ज्याला केवळ आत्मजाणीव असते अशा विषयीची संकल्पना हा ह्या दृष्टिकोणाचा एक आधार होता हे आपण पाहिले. पण ही संकल्पना अस्थिर आहे हेही पाहिले पाहिजे. मी जेव्हा जगाकडे पाहतो तेव्हा आत्मजाणीव असलेला, ह्या स्वरूपातील ज्याचे अस्तित्व मला साक्षात प्रतीत झालेले असते असा मी आणि अशा मी-पुढे ठाकलेले आगन्तुक विषय असे जगाचे मला दिसणारे चित्र असते. पण जेव्हा दुसरा जगाकडे पाहतो तेव्हा आत्मजाणीव असलेल्या ज्या विषयीची त्याला साक्षात प्रतीती येते त्या विषयीपुढे ठाकलेल्या आगन्तुक वस्तूमधील एक वस्तू असे माझे स्थान असते. माझे म्हणजे माझ्या देहाचे. ह्या देहात ज्या घटना घडतात त्यांच्यापासून सामान्य नियमांना अनुसरून मला प्राप्त होणारे अनुभव अस्तित्वात येत असतात. विश्वात ज्या एकंदर घटना घडतात त्यांतील ह्या काही घटना होत. मी जगाकडे पाहताना माझ्या विषयीला–म्हणजे मी जो विषयी आहे त्याला, मी–ला–जे अनन्यसाधारण, विशेषाधिकाराचे स्थान असते ते, दुसरा जेव्हा जगाकडे बघतो तेव्हा पुसून गेलेले असते. माझे विषयीपण विरघळून गेलेले असते. ह्याचा अर्थ असा की 'सार्वत्रिक' दृष्टीने जर जगाकडे पाहिले तर विषयी असा कुणी राहत नाही. विश्व म्हणजे वस्तूंचा पसारा, ह्यांतील काही वस्तू देह असतात, त्यांना घडणाऱ्या घटनांपासून सार्वत्रिक नियमांना अनुसरून काही अनुभव अस्तित्वात येतात. ज्यांना आपण विषयी म्हणत होतो ते म्हणजे विशिष्ट देहांना घडणाऱ्या घटनांपासून निष्पन्न होणाऱ्या अनुभवांच्या (भिन्न) मालिका होत. ह्या अनुभवांचे (मानवी अनुभवांचे), फार तर वैशिष्ट्य असे की त्यांतील अनेकांशी आत्मजाणीव संलग्न असते. सुखाचा अनुभव म्हणजे (अनेकदा) केवळ सुख-स्वरूप अनुभूती नसते; सुख अनुभवले जात आहे ही जाणीव ह्या अनुभवाशी संलग्न असते, हा त्यातील एक घटक असतो.

म्हणजे विषयी उरत नाहीत. केवळ वस्तू उरतात. माणसे म्हणजे ज्यांचे स्वरूप विशेष गुंतागुंतीचे असते अशा एका प्रकारच्या वस्तू. सर्व प्रकारच्या वस्तूंचे विज्ञान विकसित करता येते तसे माणसांविषयीचे विज्ञान विकसित करता येते आणि येईल आणि ह्या वैज्ञानिक ज्ञानाचाही उपयोग मानवी सुखात भर घालण्यासाठी करता येईल. (अर्थात, हे सर्व मान्य केले तरी कुणी तरी विषयी जगाकडे असे पाहत आहे किंवा कुणा तरी विषयीला जग असे दिसत आहे हे त्यात अभिप्रेत आहेच. आणि हा विषयी मग अशा जगाच्या बाहेर असेल; जगाचा घटक नसेल.)

अस्थिर असा का होईना, विषयी आहे (किंवा विषयी आहेत) हे मान्य करू या. मग प्रबोधनाच्या दृष्टीप्रमाणे विषयी आणि त्याचे विषय असलेल्या वस्तू हे एकमेकांपासून अलग असतात. विषयी आणि वस्तू ह्यांमधील नाते केवळ आगन्तुक असते. वस्तूही एकमेकांपासून अलग असतात. प्राचीन दृष्टीप्रमाणे विश्व म्हणजे वस्तूंची सहेतुक अशी व्यवस्था आहे. प्रत्येक वस्तू ह्या विश्वव्यवस्थेचे जे प्रयोजन असते. त्याच्या पूर्तीचे साधन असते आणि म्हणून तिचे अस्तित्व केवळ आगन्तुक नसते. कोणत्याही दोन वस्तू घेतल्या तर त्या आपापल्या परीने एकाच प्रयोजनाची परिपूर्ती साधण्यात सहभाग घेत असतात. हे नाते त्यांच्यामध्ये असते. म्हणजे त्यांचे आंतरिक नाते असते. प्रबोधनाच्या दृष्टीने सर्व वस्तू केवळ फुटकळ असतात. दोन व्यक्तीही



एकमेकांपासून अलग असतात. प्रत्येक विषयी स्वतःचे स्वतःसिद्ध रूप ओळखणारा असा असतो. स्वतःशिवाय इतर जे काही आहे ते त्याच्या विषयांत अंतर्भूत असते. प्राचीन दृष्टीप्रमाणे व्यक्ती मूलतः समाजाचा, एका सुसंगत सामाजिक व्यवस्थेचा घटक म्हणून असते, ह्या व्यवस्थेतील स्थानपरत्वे तिची जी कर्तव्ये असतात ती पार पाडून आणि ह्या कर्तव्याशी निगडित असलेल्या पारितोषिकांचे सेवन करून ती आपले सुख, श्रेय, कल्याण साधते. उलट, प्रबोधनाच्या दृष्टीप्रमाणे प्रत्येक व्यक्ती स्वत.चे अधिकातील अधिक सुख साधायचा प्रयत्न करीत असते.

प्राचीन दृष्टीप्रमाणे विश्व हा एक पूर्ण, एक समग्र (व्होल) आहे, समाज हाही एक समग्र आहे आणि विश्व ह्या समग्राचा तो घटक आहे. आणि व्यक्ती, समाज ह्या समग्राचा घटक आहे. काहीशी अलंकारिक भाषा वापरून असे म्हणता येईल की व्यक्तीचे समाजाशी तादात्म्य (आयडेन्टिटी) असते. व्यक्ती समाजाचा एका विशिष्ट प्रकारचा घटक असते आणि ह्याने व्यक्तीची प्रकृती सिद्ध झालेली असते. प्रबोधनाच्या विषयीप्रमाणे तिची प्रकृती स्वतःसिद्ध नसते. समाज आणि विश्व ह्यांतही ह्याच स्वरूपाचे नाते असते. विश्वाचे नियमन करणाऱ्या शक्ती (देवदेवता) आणि मानवी समाज ह्यांत नाते असते, देवघेव चालते. तेव्हा प्राचीन जीवनदृष्टी तादात्म्याच्या तत्त्वावर आधारलेली असते. उलट, आपण पाहिल्याप्रमाणे प्रबोधनाची जीवन-दृष्टी भेदाच्या तत्त्वावर (डिफरन्स) आधारलेली असते. विषय हा विषयीपासून अलग असतो, एक विषय दुसऱ्या विषयापासून अलग असतो, एक विषयी दुसऱ्या विषयीपासून अलग असतो.

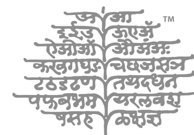
प्रबोधनाच्या दृष्टीला प्रतिक्रिया म्हणून आविष्कार-वादी दृष्टी विकसित झाली. कदाचित हेर्डर (१७४४–१८०३) हा तिचा सर्वांत प्रसिद्ध प्रवक्ता ठरेल. प्रबो-धनाच्या दृष्टीप्रमाणे जर विषयी सोडला तर जे काही विश्वात उरते ते म्हणजे बाह्य, भौतिक वस्तूंचा पसारा. ह्या भौतिक वस्तूंना घडणाऱ्या घटना सार्वत्रिक नियमांना अनुसरून घडतात. विशिष्ट काळी एखाद्या भौतिक वस्तूची अवस्था जर अ ह्या प्रकारची असेल आणि 'जेव्हा अ तेव्हा लगेच नंतर ब' असा जर नियम माहीत असेल तर त्या भौतिक वस्तूची अवस्था त्या काळी अ असल्यामुळे तिची (किंवा तिच्याशी निगडित असलेल्या कोणत्या तरी वस्तूची) अवस्था नंतर लगेच ब असणार असा अनिवार्यतेने निष्पन्न होणारा निष्कर्ष निघतो. विश्वात घडणाऱ्या सर्व घटनांचे स्पष्टीकरण ह्या स्वरूपाचे, 'यांत्रिक' असते. त्यात हेतू, उद्दिष्ट, आदर्श इ. संकल्पनांना वाव नसतो. सूर्यमालिकेतील ग्रहांची स्थाने, गतीची दिशा आणि वेग ह्यांच्या बाबतीत जसे ह्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण देता येते त्याप्रमाणे प्राण्यांचे वर्तन, वनस्पतींची वाढ, माणसांचे अनुभव, कृत्ये ह्या सर्वांचे स्पष्टीकरण ह्याच पद्धतीने करता येते आणि करणे योग्य असते. अचेतन भौतिक वस्तू, वनस्पती, प्राणी, माणसे ह्यांच्यात मूलतः काही भेद नसतो.

सजीव वस्तूंकडे पाहण्याची ॲरिस्टॉटलची दृष्टी वेगळी होती. आविष्कारवाद्यांनी तिचे पुनरुज्जीवन केले (ॲरिस्टॉटल सर्वच वस्तूंकडे, सजीव आणि निर्जीव वस्तूंकडे ह्याच दृष्टीने पाहत असे.). ही दृष्टी अशी : आपण एखादे बी रुजत घातले, माती, पाणी, सूर्यप्रकाश इ. गोष्टी अनुकूल असल्या तर तिला अंकुर येतो, तो वाढत जातो, एका विशिष्ट प्रकारच्या झाडात त्याचे आपोआप परिवर्तन होत जाते आणि ह्या विशिष्ट स्वरूपाचे झाड पूर्णपणे प्रकट झाल्यावर ही वाढ, परि-वर्तनाची प्रक्रिया थांबते. टेबल जसे सुताराला घडवावे लागते तसे माळचाला विशिष्ट स्वरूपाचे झाड घडवावे लागत नाही. ह्या प्रक्रियेचे वर्णन ॲरिस्टॉटल असे करतो : ह्या विशिष्ट प्रकारचे झाड त्या बीमध्ये अंतर्हित, दडलेले असते; क्षमता (पोटेन्शिॲलिटी) ह्या स्वरूपात ते बीमध्ये सुप्तपणे वसत असते. आणि वाढण्याच्या प्रक्रियेतून ते हळूहळू प्रकट होत जाते, त्याचा आविर्भाव होतो किंवा आविष्कार होतो. झाडाचा आकार (फॉर्म) असा वास्तवात प्रकट, सिद्ध झाल्यानंतर त्या झाडाचे असणे म्हणजे सर्व परिस्थितीत तो आकार स्थिर राखीत, त्याला टिकवून धरणाऱ्या ज्या प्रक्रिया असतील त्या चालू ठेवणे. येथे आपण स्वाभाविकपणे हेतू ही संकल्पना वापरतो. अंकुर फुटतो आणि त्याची वाढ होते ही जी प्रक्रिया आहे तिचे उद्दिष्ट म्हणजे झाडाचा जो आकार क्षमता ह्या स्वरूपात असतो तो परिपूर्णतेने प्रकट होणे, त्याचा परिपूर्ण आविष्कार होणे हा होय आणि तो असा प्रकट झाल्यानंतर झाडाचे जे 'जीवन' असते त्याचे उद्दिष्ट हा आकार टिकवून धरणे हे असते. आता ह्या जीवनात ज्या प्रक्रिया समाविष्ट असतात त्या प्रक्रिया त्या स्वरूपाच्या झाडाकडूनच होत असतात. दुसरा कुणी

त्या घडवून आणीत नाही. तेव्हा झाडाचा आकार स्वतःला टिकवून धरणारा आकार असतो असे म्हणावे लागते. स्वतःला टिकवून धरण्याची क्षमता त्या आकाराच्या ठिकाणी असते आणि झाडाच्या जीवनात, ते टिकून राहण्यात ह्या क्षमतेचा आविष्कार झालेला असतो.

तेव्हा झाड त्याच्या पूर्ण स्वरूपात प्रकट होण्यात आणि एका विशिष्ट प्रकारचे झाड म्हणून नांदण्यात स्वतःचा आविष्कार करणारा आणि परिस्थितीमध्ये वेगवेगळ्या प्रकारची स्थित्यंतरे होत असतानाही स्वतःला टिकवून धरणारा एक आकार कार्यरत असतो असे म्हणता येते. ही ॲरिस्टॉटीलिअन संकल्पना आहे. कान्टने तिचे, आपल्या तिसऱ्या 'क्रिटिक'मध्ये– क्रिटिक ऑफ जज्मेन्टमध्ये– पुनरुज्जीवन केले. आविष्काराची ही संकल्पना आधुनिक आविष्कारवादी उचलून धरतात. पण तिच्या पुढे जातात. झाडाचे असणे म्हणजे स्वतःला टिकवून धरणाऱ्या एका विशिष्ट आकाराने स्वतःचा आविष्कार करीत असणे हे म्हणणे जरी सत्य असले तरी माणूस हा स्वतःचा आविष्कार करणारा प्राणी आहे ह्या म्हणण्यात आविष्काराची एक वेगळी संकल्पना अंतर्भूत आहे. झाडाच्या असण्यात अंतर्भूत असलेला आविष्कार आणि मानवी आविष्कार ह्यांतील भेद असा स्पष्ट करता येईल. बी रुजून त्याचे झाड बनताना त्याच्या ज्या आकाराचा आविष्कार होत असतो, त्या आकाराचे स्वरूप अगोदरच निश्चित असते. हे अमुक (प्रकारच्या) झाडाचे बी आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा तिच्यामध्ये कोणता विशिष्ट आकार अंतर्हित असतो हे आपल्याला माहीत असते. अनुकूल परिस्थितीमध्ये जेव्हा हा आकार प्रकट होईल, आविर्भूत होईल, स्वतःचा आविष्कार करील तेव्हा तो कोणता विशिष्ट आकार असेल हे आपण निश्चितपणे जाणतो. उगवलेल्या झाडाचा आकार जर ह्या संकल्पनेहून वेगळा ठरला तर आकार प्रकट होण्याच्या प्रक्रियेत काही विकृती घडून आली असे मानावे लागेल किंवा हे अमुक प्रकारचे बी होते हा आपला अगोदरचा निर्णय चूक होता असे म्हणावे लागेल. विशिष्ट प्रकारचे झाड एका ठिकाणी उगवते आणि त्याच प्रकारचे झाड दुसऱ्या ठिकाणी उगवते तेव्हा त्याच विशिष्ट आकाराचा आविष्कार होण्याची समान प्रक्रिया दोन ठिकाणी होत असते. झाडाच्या आकाराचा आविष्कार होण्याच्या प्रक्रियेची पुनरावृत्ती होऊ शकते.

मानवी आविष्काराची गोष्ट वेगळी आहे. 'आविष्कारां'चा साधा अर्थ जे मनात आहे (आणि म्हणून इतरांपासून दडलेले आहे, त्यांना साक्षात दिसत नाही) ते प्रकट करणे, त्याला बाह्य रूप देणे, असा आहे. समजा, मला राग आला आहे पण मी तो मनात कोंडून धरला, बाह्यतः शान्त, स्वस्थ राहिलो तर मी रागावलो आहे हे इतरांना जाणवणारही नाही. पण मी एका विशिष्ट, तार स्वरात, विशिष्ट शब्दरचनेचा वापर करीत त्या प्रसंगाच्या संदर्भात बोललो– उदा., 'गप्प बस', 'चालता हो', इ.– तर मी माझ्या रागाचा आविष्कार केला असे होईल. माझा राग इतरांसाठी आता प्रकट झाला आहे. अशा मानवी आविष्काराविषयी आविष्कारवाद्यांची भूमिका अशी की आविष्कार हा त्या, त्या मानवी व्यक्तीचा स्वतःचा आविष्कार असतो. एखादी अगदी साधी मानवी कृती घेतली, उदा., एका विशिष्ट प्रसंगाच्या संदर्भात, विशिष्ट व्यक्तींना उद्देशून मी काही बोललो तर जी वाक्ये मी उच्चारतो ती माझी वाक्ये असतात, माझे विचार, भावना त्यांतून आविष्कृत झालेले असतात. 'स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे' हे परिचित वाक्य मी उद्धृत केले तर अर्थात पूर्वी रचण्यात आलेल्या, अगोदरच सिद्ध असलेल्या वाक्याचा मी पुनरुच्चार केला असे होईल. ते माझे वाक्य असणार नाही. पण विशिष्ट प्रसंगी मी जर उपरोधाने ते वाक्य उच्चारले तर त्या प्रसंगी, त्या रूपातले हे वाक्य, माझे विचार, भावना, इ. प्रकट करणारे वाक्य असल्यामुळे माझे वाक्य ठरेल. ते उच्चारणे हा माझा आविष्कार आहे. समजा, मी कुंभार आहे आणि एखाद्या माणसाने मला 'असे, असे मडके बनव' असे सांगितले आणि त्या बरहुकूम मी मडके बनविले तर तो माझा आविष्कार असणार नाही. पण मला हवे तसे मडके मी जर बनविले तर तो माझा आविष्कार ठरेल. तेव्हा माणसाच्या सर्व कृती त्याचे आविष्कार असतात असे नसते. माणूस यांत्रिकपणे काही करीत असेल, केवळ अनुकरण करीत असेल, इतरांच्या आज्ञा शब्दशः पाळीत असेल तर त्यांत त्याचा आविष्कार नसतो (पण सूक्ष्म दृष्टीने पाहिले तर असे वागतानाही तो एका विशिष्ट वैयक्तिक शैलीने हे सर्व करीत असतो असे आढळून येईल आणि ह्यापुरते ही कृत्ये त्याचे आविष्कार ठरतील.).





आता व्यक्ती ही माणूस असते आणि माणसाची सामान्य प्रकृती तिच्या ठिकाणी असते. ती एका विशिष्ट समाजाचा, विशिष्ट काळातील घटक असते आणि ह्यातून लाभणाऱ्या संस्कारांनी तिच्या मानवी प्रकृतीला एक विशिष्ट रूप आणि आशय दिलेला असतो. मानवी प्रकृतीच्या सामान्य अधिष्ठानावर, काही सामान्य नियमांना अनुसरून व्यक्तीच्या प्रकृतीचे स्वरूप जर सिद्ध, निश्चित झालेले असेल तर ही प्रकृती तिची स्वतःची आहे ह्या म्हणण्याला काय अर्थ देता येईल ? झाडाची बीमध्ये अंतर्हित असलेली प्रकृती-आकार-पूर्वनिश्चित असतो आणि झाड उगवून वाढण्यात ह्या आकाराचा आविष्कार होत असतो हे म्हणणे ज्याप्रमाणे सत्य आहे त्याप्रमाणे विशिष्ट मानवी व्यक्तीची प्रकृतीही पूर्वसिद्ध असते आणि तिच्या वागण्यातून ह्या प्रकृतीचा आविष्कार होत असतो हे म्हणणेही सत्य म्हणून स्वीकारावे लागते. प्रत्येक झाड हे विशिष्ट झाड असते पण अमुक प्रकारचे झाड म्हणून त्याच्या ठिकाणी सामान्य प्रकृती असते. त्याचप्रमाणे प्रत्येक मानवी व्यक्ती ही विशिष्ट व्यक्ती असते. पण मानवी प्रकृतीमध्ये ज्या प्रेरणा आणि शक्ती समाविष्ट असतात त्या सामग्रीपासून, सामान्य मानसशास्त्रीय नियमांना अनुसरून, त्या, त्या मानवी व्यक्तीची प्रकृती घडलेली असते आणि तिचा आविष्कार तिच्या वर्तनातून होत असतो. तेव्हा मानवी व्यक्तीच्या आविष्कारात कोणत्या तरी खास अर्थाने तिचे स्वतःचे व्यक्तिमत्त्व आविष्कृत होत असते असे दिसत नाही. कारण आपण पाहिल्याप्रमाणे तिचे जे व्यक्तिमत्त्व आहे, तिची स्वतःची जी प्रकृती आहे ती सामान्य मानवी प्रकृतीचे एक विशिष्ट रूप आहे आणि हे रूपही सामान्य नियमांना अनुसरून सिद्ध झालेले आहे. विशिष्ट झाड ज्याप्रमाणे एका प्रकारच्या झाडाचे एक विशिष्ट उदाहरण असते त्याप्रमाणे विशिष्ट मानवी व्यक्तीही मानवी प्रकृतीच्या एका विशिष्ट रूपाचे, जे रूप भिन्न व्यक्तींच्या ठिकाणी असू शकेल अशा रूपाचे उदाहरण असते. मग मानवी व्यक्तीचा आविष्कार हा खास तिचा आविष्कार असतो ह्या म्हणण्याचा आशय काय ?

ह्या प्रश्नाच्या उत्तराचा एक भाग असा की मानवी व्यक्ती हा आत्मजाणीव असलेला विषयी असतो; आत्मजाणीव असलेला विषयी हे स्वतःचे रूप ओळखणारा आणि ह्या स्वरूपाच्या स्वतःच्या अस्तित्वाची 'स्थापना' करणारा विषयी असतो ही संकल्पना आविष्कारवाद मान्य करतो. 'आधुनिक' तत्त्वज्ञानाला पायाभूत असलेली अशी ही संकल्पना आणि धारणा आहे. ह्यामुळे मानवी व्यक्तीची प्रकृती काही प्रमाणात 'दिलेली', पूर्वसिद्ध असली तरी व्यक्तीचे संपूर्ण स्वरूप ह्या प्रकृतीत सामावलेले नसते. झाड ही वस्तू आहे म्हणून त्याची, त्या प्रकारच्या इतर झाडांशी समान असलेली, प्रकृती हे त्याचे संपूर्ण स्वरूप असते. पण विषयीची जी 'दिलेली' प्रकृती असते, तिची जाणीव त्या विषयीला असू शकते. त्यामुळे ती प्रकृती जसे विषयीचे स्वरूप असते त्याप्रमाणे त्या विषयीचा तो विषयही असतो; तिच्या जाणिवेचा विषय असतो. म्हणजे ती प्रकृती त्या विषयीचे संपूर्ण स्वरूप नसते. ह्या प्रकृतीची ज्याला जाणीव आहे असा विषयी हे त्याचे संपूर्ण स्वरूप असते. विषयी त्याच्या प्रकृतीच्या पलीकडे जाणारा असा असतो.

हा उत्तराचा एक भाग झाला. दुसरा, कदाचित अधिक महत्त्वाचा, भाग असा की मानवी आविष्काराचे स्वरूप असे असते की तो ज्याचा आविष्कार असतो त्याचे स्वरूप तो आविष्कार पूर्ण होईपर्यंत एक नियत, निश्चित स्वरूप म्हणून अस्तित्वात नसतेच. त्या आविष्काराद्वाराच त्याचे स्वरूप निश्चित, सिद्ध होते. ह्यामुळे ज्याचा आविष्कार होत आहे किंवा झाला आहे ते तत्त्व आणि त्याचे स्वरूप एका बाजूला आणि ह्या स्वरूपाचा आविष्कार दुसऱ्या बाजूला अशी फारकत करता येत नाही. तो आविष्कार बाजूला सारून त्या तत्त्वाच्या स्वरूपाचे वर्णन करता येत नाही. कवी कोणती कविता रचीत आहे हे ती कविता रचीत असताना जर तो सांगू शकला तर ती कविता त्याने अगोदरच रचलेली आहे, आता तो फक्त ती मनात घोळवीत आहे किंवा लिहून काढीत आहे असे होईल. त्या कवितेच्या रचनेच्या प्रक्रियेद्वाराच तिला तिचे मूर्त स्वरूप प्राप्त होते. बीजरूपाने, अंधुकपणे ती कविता कवीच्या मनात होतीच. पण हे बीज नेमके काय आहे हे ते कविता-रूपाने प्रकट झाल्यावरच, म्हणजे त्याचा आविष्कार झाल्यावरच कवीला आणि इतरांना समजू शकते. कवितेच्या बाबतीत हे जसे खरे आहे तसे सर्वच मानसिक निर्मितींच्या बाबतीत खरे असते. एखादे वाक्य मी मनात जुळवले आहे पण बुजरेपणामुळे किंवा अन्य कारणांमुळे मी ते उच्चारीत नाही पण वाक्य असे उच्चारले

जाण्याने त्या वाक्याचा आविष्कार होतो ह्या अर्थाने आपण 'आविष्कार' ही संकल्पना येथे वापरीत नाही. ते वाक्य म्हणजे जर काही शब्दांची निरंकुशपणे केलेली जुळणी नसेल, काही विचार जर त्यातून व्यक्त झालेला असेल तर हा विचार नेमका काय होता हे तो त्या वाक्याद्वारा प्रकट झाल्याशिवाय, होईपर्यंत तो विचार करणाराही सांगू शकणार नाही. माझा विचार मी वाक्याद्वारा मांडतो आणि त्या वाक्याने तो विचार नेमकेपणे, पूर्णपणे 'पकडलेला' नाही असे असमाधान मला वाटेल. पण ह्याचे कारण तो अमूर्त विचार आणि माझ्या वाक्याचा अर्थ ह्यांची तुलना मी करतो आणि त्यांच्यात भेद आहे असे मला आढळते असे नसते. शुद्ध, वाक्यात न अवतरलेला विचार ग्रहण करता येत नाही असे नाही, तर असा विचार असू शकत नाही. त्याला अस्तित्व नसते. वाक्यात अवतरलेल्या विचारालाच अस्तित्व असू शकते. विचाराने वाक्याचे रूप घेणे म्हणजे त्याचा आविष्कार होणे होय. अशा आविष्कृत स्थितीतच विचार अस्तित्व धारण करू शकतो.

ह्याचा अर्थ असा होतो : आत्मजाणीव असलेल्या व्यक्तीची जी प्रकृती असेल ती प्रकृती अर्थात मानसिक असणार; ते जाणिवेचे एक रूप किंवा चैतन्याचे एक रूप असणार. आता झाडासारख्या बाह्य पदार्थाच्या प्रकृतीचा आविष्कार आणि चैतन्याच्या रूपाचा आविष्कार ह्यांत एक मूलभूत फरक आहे. झाडाचे जे बी आहे, त्याच्यात झाडाची प्रकृती दडलेली, अंतर्हित असते आणि ती हळूहळू, अधिकाधिक प्रमाणात आविष्कृत होत होत तिचा पूर्ण आविष्कार झाला की त्या बीच्या जागी एक झाड अस्तित्वात आलेले असते हे आपण पाहिले. ही प्रक्रिया पूर्ण होईपर्यंत ती प्रकृती जिच्या ठिकाणी पूर्ण स्वरूपात वसत आहे अशी वस्तू तेथे नसते; म्हणजे पूर्णपणे वाढलेले असे झाड तेथे नसते. पण त्या वाढणाऱ्या झाडाची जी प्रकृती आहे, जी अजून पूर्णपणे त्याच्या अंगी प्रकट झालेली नाही, ती प्रकृती कोणती, तिचे एकंदर स्वरूप काय ह्या प्रश्नांची उत्तरे देता येतात. कारण त्या प्रकारची, पूर्णपणे वाढलेली इतर झाडे असतात आणि त्यांची जी प्रकृती आहे तीच प्रकृती ह्या वाढणाऱ्या झाडात अपूर्णपणे प्रकट झालेली असते. तेव्हा एक पूर्वसिद्ध प्रकृती, फिरून एकदा, एका भिन्न बीच्या ठिकाणी प्रकट होण्याची प्रक्रिया असे त्या बीपासून वाढलेले झाड अस्तित्वात येणाऱ्या प्रक्रियेचे वर्णन करता येते.

ह्याच्या उलट जे चैतन्याचे रूप असते किंवा मानसिक रूप असते ते अनन्यसाधारण असते. असे एखादे विशिष्ट रूप घेतले– एखादा अर्धस्फुट, प्राथमिक विचार किंवा भावना घेतली– तर त्याची जी प्रकृती किंवा स्वरूप असते, जे त्याच्यात अंतर्हित असते ते आविष्कृत होण्याच्या प्रक्रियेतूनच स्पष्ट, परिपूर्ण असे अस्तित्व धारण करते. ते स्पष्ट होणे आणि अस्तित्वात येणे ह्या एकाच घटनेच्या दोन बाजू असतात. ह्या स्पष्टपणे अस्तित्वात आलेल्या स्वरूपाची, स्पष्ट झालेल्या आणि अस्तित्वात आलेल्या स्वरूपाची पूर्वी अस्तित्वात असलेली उदाहरणे, हे स्वरूप अगोदरच ज्यांच्या अंगी आहे अशा वस्तू असू शकत नाहीत. तेव्हा चैतन्याच्या एखाद्या रूपाचा आविष्कार जेव्हा होतो तेव्हा ती नवनिर्मिती असते. काही तरी नवीन, अनन्यसाधारण असे अस्तित्वात आलेले असते. ह्या म्हणण्यात दुसरीही एक गोष्ट अभिप्रेत आहे. चैतन्य हे असे अस्तित्व आहे की ते स्वतःच्या आविष्काराद्वारा स्वतःला अस्तित्वात आणते. चैतन्याचा आविष्कार ही चैतन्याची स्वयंनिर्मिती असते. चैतन्याच्या रूपाचा आशय स्पष्ट होणे आणि ते रूप अस्तित्वात येणे ही एकच गोष्ट असल्यामुळे ते रूप, आविष्काराद्वारा, जेव्हा अस्तित्वात येते तेव्हा आत्मजाणीव असलेल्या चैतन्याला त्याची, म्हणजे स्वतःच्या स्वरूपाची ओळख पटते. तोपर्यंत आपण काय आहोत ही ओळख चैतन्याला झालेली नसते. आविष्कारातून चैतन्य आत्मनिर्मिती करते आणि आत्मज्ञान प्राप्त करून घेते.

आविष्कारवादाच्या संदर्भात आणखी दोन महत्त्वाच्या गोष्टी ध्यानात घेतल्या पाहिजेत. एक अशी की आविष्कारवादाच्या मते माणूस हा स्वभावतः सामाजिक प्राणी आहे. आत्मजाणीव असलेला विषयी हे जसे माणसाचे स्वरूप आहे, त्याच्या समग्र स्वरूपाचा एक घटक आहे त्याप्रमाणे तो एखाद्या समाजाचा, जमातीचा, टोळीचा इ. सदस्य असतो हाही त्याच्या मूलस्वरूपाचा घटक आहे. त्यामुळे त्याची आत्मजाणीव ही आत्मजाणीव असलेल्या व्यक्तींच्या समूहाचे, समाजाचे घटक आपण आहोत ही जाणीव असलेल्या व्यक्तीची आत्मजाणीव असते. इतरांशी त्याच्या असलेल्या संबंधांची जी जाणीव त्याला असते त्यातून आपण कोण आहोत हे त्याचे आत्मज्ञान आकारत असते.

अनुक्रमणिका



समाजातील प्रत्येक व्यक्तीची आत्मजाणीव अशी एकाच वेळी वैयक्तिक आणि सामाजिक अशी दुपदरी असते. तेव्हा चैतन्याचा आविष्कार हा नेहमीच सामूहिक चैतन्याचा आविष्कार असतो आणि अशा सामूहिक चैतन्याच्या आविष्काराच्या संदर्भात वैयक्तिक चैतन्याचा आविष्कार होत असतो. सामाजिक चैतन्याचा आविष्कार म्हणजे त्या समाजाची जीवनपद्धती होय. झाडाच्या बीच्या ठिकाणी पूर्णपणे वाढलेले झाड प्रकट होणे आणि अशा वाढलेल्या झाडाने, बदलत्या परिस्थितीत, आपला हा पूर्णपणे विकसित झालेला आकार टिकवून धरणे, काही कारणाने ते वठू लागेपर्यंत टिकवून धरणे, असे झाडाचे जीवन असते. त्याचप्रमाणे विशिष्ट मानवी समाजाच्या चैतन्याचे जे रूप प्रारंभी अंधूक, अस्पष्टपणे जाणवणारे असे असते ते आविष्काराद्वारे स्पष्ट, रेखीव आणि मूर्त झाले की त्या समाजाची जीवनपद्धती सिद्ध होते. अशी जीवनपद्धती सिद्ध, स्पष्ट करण्यात आणि बदलत्या परिस्थितीत तिचे सातत्य टिकवून धरण्यात त्या समाजाचे जीवन सामावलेले असते. विशिष्ट समाजाची भाषा, त्याचे नैतिक नियम आणि मूल्ये, सौंदर्याचे, सभ्यतेचे आदर्श, देवदेवतांविषयीची श्रद्धा, मिथ्यकथा कलाकृती, स्थापत्य, सामाजिक संस्था, उत्पादन व्यवहार, तंत्रज्ञान, प्रथा, आराधनापद्धती, व्रतवैकल्ये, विधी, ललित साहित्य, आहारविहाराच्या पद्धती, पोषाख इत्यादी. ह्या सर्वांतून ह्या सामूहिक चैतन्याचा आविष्कार झालेला असतो. त्या समाजाची ही जी समग्र संस्कृती असते तो त्याच्या सामूहिक चैतन्याचा आविष्कार असतो आणि ह्या संस्कृतीद्वारा त्या समाजाने स्वतःचे विशिष्ट स्वरूप सिद्ध केलेले असते. स्वतःला स्वतःमध्ये अंतर्हित असलेले स्वरूप प्रस्फुटपणे प्राप्त करून दिलेले असते आणि स्पष्ट केलेले असते. त्या समाजाची घटक असलेली व्यक्ती ह्या सामाजिक आविष्काराच्या संदर्भात स्वतःचा आविष्कार करीत असते आणि स्वतःचे स्वरूप प्रस्थापित असते.

ही एक गोष्ट. दुसरी गोष्ट अशी की चैतन्याचा आविष्कार हा अनिवार्यपणे 'बाह्य' अशा माध्यमांद्वारा होत असतो. बाह्य माध्यम म्हणजे रंग, रूप, रस, स्पर्श, शब्द, सूर, दगड, पाणी, लाकूड इत्यादी. आपण हे पाहिले की विचार हा मानसिक असतो पण शब्दांची साखळी असलेल्या वाक्यांद्वाराच तो आपल्या सबंध आशयासवे प्रत्यक्ष अस्तित्वात येतो. वाक्यात मूर्त झालेला हा विचार कधी कधी मी माझ्या मनातच ठेवीन. हे वाक्य मी उच्चारणार नाही. पण माझ्या मनात असलेला हा विचार वाक्याच्या रूपानेच माझ्या मनात असतो. म्हणजे अनुच्चारित का होईना, पण शब्दांच्या माध्यमातूनच तो अस्तित्वात असतो. शब्द हे प्रथमतः उच्चारलेले, ऐकलेले असे बाह्य शब्द असतात. मनातल्या मनात 'उच्चारलेले' शब्द दुय्यम असतात. बाह्य, सार्वजनिक शब्द प्रथम असल्याशिवाय मानसिक, खासगी शब्द असू शकणार नाहीत. आदर ह्या भावनेचा आविष्कार करण्यासाठी ओणवून पाया पडणे, एका विशिष्ट स्वरात, विशिष्ट पद्धतीने आदरणीय व्यक्तीशी बोलणे इ. शारीरिक क्रिया (एका विशिष्ट समाजात) आवश्यक असतात. ह्या क्रिया आदराच्या भावनेचे बाह्यांग आहे; आदर ही भावना ह्या क्रियांचे अंतरंग आहे. पाया पडणे म्हणजे केवळ कुणापुढे ओणवे होऊन जमिनीला स्पर्श करणे नव्हे. 'वडील माणूस', 'पूज्य माणूस' इ. संकल्पना, आदराची भावना ही सर्व मानसिक सामग्री जर ह्या क्रियेतून व्यक्त होत असेल तरच ती पाया पडण्याची कृती ठरते. हिंदू घरापुढे (एकेकाळी) जे तुळशी-वृंदावन असे त्यातून हिंदू संस्कृतीचे किती आणि कोणकोणते घटक व्यक्त होत ते पाहावे. तुळशीवृंदावनाचा अर्थ त्यातून व्यक्त होणाऱ्या ह्या घटकांत सामावलेला आहे.

तेव्हा चैतन्याच्या रूपाचा– विचारांचा, भावनांचा, प्रेरणांचा– आविष्कार हा अनिवार्यपणे बाह्य, भौतिक माध्यमांतून होतो आणि ह्या आविष्काराद्वाराच चैतन्याच्या रूपाचे अस्तित्व मूर्त, प्रत्यक्ष होते हे आपण पाहिलेच आहे. तेव्हा चैतन्याचे रूप जेव्हा मूर्त, प्रत्यक्ष अस्तित्व धारण करते तेव्हा ह्या चैतन्याच्या रूपाचे स्वरूप एका वेळीच मानसिक आणि शारीरिक, 'आध्यात्मिक' आणि भौतिक असे असते. ह्याचा अर्थ असा होतो की आत्मजाणीव असलेला विषयी हे मानवी व्यक्तीचे संपूर्ण स्वरूप असू शकत नाही. कारण असा विषयी स्वतःच्या आविष्कारांद्वारा स्वतःचे मूर्त स्वरूप अस्तित्वात आणीत असतो आणि हा आविष्कार अनिवार्यपणे भौतिक माध्यमातून होत असतो. तेव्हा भौतिक माध्यमाद्वारा स्वतःचा आविष्कार करून स्वतःचे स्वरूप मूर्त करणारा, आत्मजाणीव असणारा विषयी असे मानवी व्यक्तीच्या स्वरूपाचे वर्णन केले पाहिजे. म्हणजे प्राणी असलेला आणि आत्मजाणीव असलेला

अनुक्रमणिका





विषयी हे मानवी व्यक्तीचे स्वरूप असते.

प्रबोधनाच्या दृष्टीने आत्मजाणीव असलेला विषयी आणि त्याचा देह ह्यांच्यामधील संबंध आगन्तुक (कन्टिन्जन्ट) असतो. ह्यामुळे मानवी व्यक्ती ही आत्मजाणीव असलेला विषयी असतो ही संकल्पना लोप पावून एका विशिष्ट भौतिक वस्तूला (शरीराला) ज्या घटना घडतात त्यांपासून कार्यकारणनियमांना अनुसरून निष्पन्न होणाऱ्या मानसिक घटनांची मालिका म्हणजे (त्या शरीराशी संबंधित असलेले) मन, आणि असे शरीर व त्याच्याशी संबंधित असलेले मन म्हणजे मानवी व्यक्ती हा सिद्धान्त स्वीकारण्याकडे प्रबोधनाच्या दृष्टीची प्रवृत्ती होते. आविष्कारवादाप्रमाणे मानवी व्यक्ती म्हणजे शरीर आणि मन अशा दोन भिन्न गोष्टींची युती नव्हे. त्याच्या दृष्टीने शरीर आणि मन ह्यांच्यात एकात्मता आहे. शारीर चैतन्य, शरीरधारी चैतन्य असे मानवी व्यक्तीचे एकात्म स्वरूप असते.

तेव्हा माणसाच्या आत्माविष्काराला आणि त्याद्वारा त्याच्याकडून जी 'आत्मनिर्मिती' होते आणि स्वतःच्या स्वरूपाची जी ओळख त्याला पटते, जे 'आत्मज्ञान' होते त्यांना काही मर्यादा आहेत. एक मर्यादा अशी, की मानवी व्यक्तीची स्वतःची जी प्रकृती असते, जी त्याच्या आविष्कारातूनच सिद्ध होते, ते म्हणजे सामान्य, सर्व माणसांना समान असलेल्या मानवी प्रकृतीचे एक विशिष्ट रूप असते, हे आपण पाहिलेच आहे. त्याबरोबरच माणसाचे शरीर हे त्याच्या आत्माविष्काराचे अनिवार्य माध्यम असते. मानवी प्रकृती ज्याप्रमाणे 'दिलेली' असते त्याप्रमाणे हे शरीरही 'दिलेले' असते. ते व्यक्तीच्या आविष्काराचे माध्यम असते खरे पण ह्या आविष्काराचे माध्यम असणे हे त्याचे संपूर्ण स्वरूप नसते. स्वतःची घडण, प्रकृती घेऊन मानवी शरीर आलेले असते. माणसाचा चेहरा फुलून आलेला असतो, आनंदाची आरोळी त्याच्या तोंडातून फुटते, तो नाचतो आणि ह्यातून त्याच्या हर्षाचा आविष्कार होत असतो. हा शारीरिक आविष्कार आहे. पण त्याच वेळी शरीरात अन्नपचन चालू असते, रुधिराभिसरण होत असते आणि ह्या शारीरिक प्रक्रिया त्याच्या हर्षाविष्काराचे घटक नसतात. त्यांचा ह्या हर्षाविष्काराशी साक्षात संबंधही नसतो. हर्षभावनेचे अन्नपचनावर आणि रुधिराभिसरणावर काही परिणाम घडून येत असले तरी हे परिणाम त्याच्या हर्षाचा आविष्कार करीत असतात असे म्हणता येत नाही. आविष्कारासाठी शरीर आवश्यक आहे आणि शरीरधारणेसाठी अन्नपचन आवश्यक आहे हे मान्य करू या. पण ह्यापासून अन्नपचनाची प्रक्रिया इत्यादी हा आविष्काराचा भाग आहे असे निष्पन्न होत नाही. अन्नपचनाची प्रक्रिया ही आविष्काराची एक पूर्व-अट, एक आधार ठरतो, त्याचा घटक ठरत नाही. तेव्हा असे म्हणता येईल की सामान्य मानवी प्रकृती, आणि मानवी शरीराची घडण आणि त्याच्या शक्ती ह्यांच्याकडून एक चौकट आखली जाते आणि ह्या चौकटीमध्ये मानवी आविष्काराच्या सर्व शक्यता सामावलेल्या असतात, व मर्यादित झालेल्या असतात. पण मानवी आविष्काराची ही जी मर्यादा आहे तिच्या विरोधात जो पूर्णपणे 'शुद्ध' आणि स्वायत्त आहे अशा आविष्काराची कल्पना आपण करू शकतो. असा आविष्कार स्वतःसाठी पूर्णपणे अनुकूल असलेले माध्यम स्वतःच सिद्ध करतो आणि त्याच्या द्वारा स्वतःचे मूर्त रूप धारण करतो.

ज्या तत्त्वज्ञानात्मक पार्श्वभूमीवर हेगेलने आपले दर्शन सिद्ध केले तिच्यात प्रबोधनाची दृष्टी आणि आविष्कारवाद ह्यांच्याशिवाय आणखी एक घटक आहे. तो म्हणजे कांटने प्रतिपादन केलेली विवेकशक्तीची (रीझन) किंवा विवेकशीलतेची (रॅशनॅलिटी) संकल्पना. ज्याला आत्मजाणीव आहे असा विषयी– आत्मजाणिवेतून स्वतःचे अस्तित्व आणि स्वरूप प्रस्थापित करणारा विषयी– ही आधुनिक पाश्चात्त्य विचारात मूलभूत असलेली संकल्पना आहे. ह्या संकल्पनेला कांट एक वेगळे वळण देतो. आत्मजाणीव असलेला विषयी हे स्वयंपूर्ण असे अस्तित्व असू शकत नाही असे कांटचे म्हणणे आहे. आपल्याहून भिन्न असलेल्या विषयवस्तूच्या (ऑब्जेक्ट) जाणिवेद्वाराच आत्मजाणीव आकारित होऊ शकते. जाणीव ही खऱ्या अर्थाने कसल्या तरी स्वरूपाची जाणीव अशी नसते, ती **कशाची** तरी जाणीव असते. कशाची तरी म्हणजे जो आपल्याहून भिन्न असलेला असा विषय, विषयवस्तू आहे त्याची. आपण आणि आपला विषय ह्यांच्यामधील भेदाच्या जाणिवेवर विषयीची आत्मजाणीव, स्वतः-विषयीची जाणीव आधारलेली असते. खरीखुरी जाणीव ही विषयवस्तूची जाणीव असते आणि विषयवस्तू ही आपल्याहून भिन्न आहे, ती स्वतः जी आहे

आणि जशी आहे तशी ती आहे, ती जाणिवेचे केवळ एक अंग, तिच्या स्वरूपाचा घटक नाही, ही जाणीव विषयवस्तूच्या जाणिवेत अंतर्भूत असते. आणि विषय-वस्तू ही **आपल्याहून** भिन्न आहे ह्या जाणिवेत स्वतः-विषयीची जाणीव, आत्मजाणीव समाविष्ट असते. तेव्हा खरीखुरी जाणीव ही एका वेळीच विषयीची आत्म-जाणीव, विषयीची विषयवस्तूची जाणीव, आणि विषयी व विषय ह्यांच्यामधील भेदाची जाणीव अशी तिहेरी स्वरूपाची असते. 'खरीखुरी जाणीव' असे आपण म्हणतो ह्याचे कारण असे की जिला विषय नाही पण जी अनुभवली जाते अशा प्राथमिक स्तरावरील जाणि-वेची कल्पना आपण करू शकतो. उदा., एखादा कीडा जर चिरडण्यात आला तर त्याला होणारा वेदनामय अनुभव. पण अशा जाणिवेवर जगाविषयीचे ज्ञान आणि जगाच्या संदर्भात होणारे व्यवहार आधारता येणार नाहीत. म्हणून ती 'प्राथमिक' मुकी जाणीव राहील.

आता जाणीव जर विषयवस्तूची जाणीव असेल, म्हणजे विषयीच्या निरपेक्ष असे ज्यांचे अस्तित्व आणि स्वरूप आहे अशा वस्तूंची ती जाणीव असेल तर वस्तू स्वतः कशा आहेत आणि विषयीला त्या कशा दिसतात–भासतात, प्रतीत होतात ह्यांत भेद करता आले पाहिजेत. त्या विषयीला जशा प्रतीत होतात तशाच त्या असतात तेव्हा विषयीचे त्यांच्या विषयीचे ज्ञान प्रमाण ठरेल; नाही तर ते अप्रमाण असेल. कांटचे पुढे म्हणणे असे आहे की वस्तूंचे स्वतःचे गुणधर्म आणि विषयीला त्यांचे प्रतीत होणारे गुणधर्म, वस्तूंना ज्या घटना घडतात त्यांच्यातील कालक्रम आणि वस्तूंच्या संबंधात आपल्याला जे अनुभव येतात, इंद्रियसंवेदना लाभतात त्यांच्यामधील क्रम हा जो भेद करणे आवश्यक आहे तो आपल्या अनुभवामधील अंतर्गत भेद आहे. वस्तूंचे स्वतःचे गुणधर्म, त्यांना घडणाऱ्या घटनांचा क्रम हे वस्तुनिष्ठ (ऑब्जेक्टिव्ह) गुणधर्म आणि क्रम आहेत. ह्याच्या उलट वस्तूंच्या संबंधात विषयीला त्यांचे जे इंद्रियसंवेदनात्मक अनुभव येतात, विषयीला त्यांची जी 'दर्शने' होतात त्यांच्या आशयांचे विषयीला साक्षात प्रतीत होणारे धर्म आणि त्यांचा अनुभवातील क्रम हे व्यक्तिनिष्ठ (सब्जेक्टिव्ह) असतात. अनुभवांचा व्यक्तिनिष्ठ क्रम आणि अनुभवाला प्रतीत होणारा वस्तुनिष्ठ क्रम असा भेद जर करता येणार नसेल तर विषयीला स्वतःहून भिन्न असलेल्या वस्तूंचा अनुभव येतो ह्या म्हणण्याला अर्थ राहणार नाही. उदा., मी किनाऱ्यावर उभा असताना समुद्रात दूर दूर जाणाऱ्या जहाजाकडे पाहत असताना त्या जहाजाचा आकार लहान लहान होत जाताना दिसतो. अधिकाधिक लहान आकाराची लागणारी ही दर्शने हा व्यक्तिनिष्ठ क्रम आहे. ते जहाज लहान होत जाते आहे असे नाही. पण एखाद्या फुग्यातील हवा जात असते तेव्हा त्याचे क्रमाने लहान होत जाणारे आकार जे मला दिसतात तो वस्तुनिष्ठ क्रम आहे. तो फुगा स्वतःच लहान होत आहे. तेव्हा आपल्या अनुभवालाच प्रतीत होणारे काही क्रम केवळ व्यक्तिनिष्ठ असतात आणि काही वस्तुनिष्ठ असतात. तेव्हा अनुभवांचा (अनुभवाच्या आशयांचा), व्यक्तिनिष्ठ क्रम आणि त्याचा वस्तुनिष्ठ क्रम ह्यांमध्ये भेद करण्याचा निकष आपल्याजवळ असतो. हा निकष नसता तर हा भेद करता आला नसता आणि हा भेद करता आला नसता तर आपला अनुभव हा आपल्या-हून भिन्न असलेल्या वस्तूंचा अनुभव आहे असे म्हणता आले नसते.

आता कांटचे म्हणणे असे आहे की विषयी स्वतःला लाभणाऱ्या प्रत्ययांचा (इंद्रिय-संवेदनांचा) काही संकल्पनांद्वारे समन्वय साधतो आणि त्यांना एका व्यवस्थेत संघटित करतो. ही आपल्या अनुभवाला प्रतीत होणारी वस्तुनिष्ठ व्यवस्था होय. उदाहरणादाखल ह्या संकल्पना म्हणजे द्रव्य– गुण, कारण–कार्य इ. संकल्पना होत. ह्या संकल्पना विषयी स्वतःच निर्माण करतो. त्या त्याला अनुभवापासून प्राप्त झालेल्या नसतात. तांबड्या किंवा गोल वस्तू आपण पाहतो आणि अशा पाहिलेल्या वस्तूंपासून तांबडेपणा किंवा गोलपणा ह्या संकल्पना अपकर्षणाने (अॅब्स्ट्रॅक्शन) निर्माण करतो. ह्या आनुभविक संकल्पना होत. पण द्रव्य–गुण इ. ज्या संकल्पनांचा वापर करून विषयी अनुभवाची वस्तुनिष्ठ व्यवस्था सिद्ध करतो त्या अशा आनुभविक नसतात. विषयीने त्या स्वतःच निर्माण केलेल्या असतात. त्या अनुभवपूर्ण (ए प्रायोराय) असतात. अनुभवपूर्ण संकल्पनांचा वापर करून अनुभवांची वस्तुनिष्ठ व्यवस्था सिद्ध झाली की तिच्या संदर्भात वस्तुनिष्ठ क्रम आणि व्यक्तिनिष्ठ क्रम ह्यांत फरक करता येतो. फुग्यातील हवा निघून जाणे आणि फुग्याचा आकार लहान होणे ह्यांत कारण आणि कार्य असा संबंध आहे. तेव्हा फुग्याचा आकार मला क्रमशः लहान दिसला पण तेव्हा

अनुक्रमणिका

फुग्यातील हवा निघून जात आहे हे मला माहीत असले तर फुगा मला लहान होताना केवळ दिसत नसून तो स्वतःच लहान होत आहे असे मी मानतो. उलट, जहाजाचा आकार लहान व्हायला काही कारण घडलेले नसेल ते लहान होत जाताना केवळ **दिसते**, ते स्वतः लहान होत नाही असा माझा निर्णय असतो.

विषयी आपल्याला लाभणाऱ्या इंद्रियसंवेदनांच्या सामग्रीतून, स्वतःच्या ठिकाणी असलेल्या अनुभवपूर्व संकल्पनांचा वापर करून जी वस्तुनिष्ठ व्यवस्था सिद्ध करतो, ते म्हणजे विषयीला (आपल्याला, माणसांना), प्रतीत होणारे जग होय. ह्या जगातील ज्ञात विषय-वस्तूंच्या संदर्भात आपले सर्व व्यवहार चालतात. ह्या आपल्या भूमिकेपासून कांट जो निषेधक निष्कर्ष काढतो तो असा की विषयीला प्रतीत होणाऱ्या ह्या जगातील ज्या विषयवस्तू आहेत त्या विषयीला केवळ भासमान होणाऱ्या वस्तू आहेत, त्या सद्-वस्तू नव्हेत; स्वतःच्या सम्यक् स्वरूपानिशी अस्तित्वात असणाऱ्या वस्तू (थिंग्ज इन देमसेल्व्ह्ज) नव्हेत. आपल्या (मानवी) अनुभवाच्या सीमेत, आपल्याला केवळ प्रतीत होणारा इंद्रिय-संवेदनांचा व्यक्तिनिष्ठ क्रम आणि अनुभवाच्या विषय-वस्तूंमध्ये होणारा बदलांचा क्रम हा भेद आपण करतो हे खरे. पण ह्या वस्तुनिष्ठ व्यवस्थेचे घटक असलेल्या विषयवस्तू ह्या विषयीने स्वतःच स्वतःच्या अनुभवपूर्व संकल्पनांद्वारा सिद्ध केलेल्या वस्तू असतात. विषयीच्या अशा अनुभवाच्या अंतर्गत असलेल्यां त्या वस्तू असतात. ह्या अनुभवाच्या सीमेबाहेर ह्या वस्तू तशाच, विषयीच्या अनुभवात प्रतीत होणारे त्यांचे जे स्वरूप असते ते तसेच धारण करून, अस्तित्वात असतात असे मानायला काही आधार नाही.

तेव्हा आपल्या अनुभवाचा विषय असलेल्या वस्तू ह्या प्रतीयमान वस्तू (फिनॉमिना) असतात, त्या स्वरूपी वस्तू (थिंग्ज इन देमसेल्व्ह्ज) नसतात असा कांटचा अंतिम निष्कर्ष आहे. आपल्या ठिकाणी असलेल्या संकल्पनांचा वापर करून विषयवस्तूंची वस्तुनिष्ठ व्यवस्था सिद्ध करणारी जी मानवी ज्ञानशक्ती आहे तिला कांट 'धारणाशक्ती' (अंडरस्टँडिंग) म्हणतो. धारणेहून भिन्न असलेली अशी आणखी एक ज्ञानशक्ती आहे असे कांटचे म्हणणे आहे. ही दुसरी ज्ञानशक्ती म्हणजे विवेकशक्ती (रीझन). धारणाशक्ती ज्याप्रमाणे अनुभवपूर्व संकल्पनांना जन्म देते त्याप्रमाणे विवेक-शक्ती ही परिकल्पनांना (आयडीआ Idea) जन्म देते. परिकल्पनेचे स्वरूप साररूपाने असे मांडता येईल. परिकल्पना ही स्वतःसिद्ध अशा अस्तित्वाची किंवा सत्तत्त्वाची कल्पना असते. हे सत्-तत्त्व जसे स्वतःसिद्ध असते त्याप्रमाणे ते समग्र असते; त्याच्या बाहेर काही असू शकत नाही. आणि ह्या स्वतःसिद्ध, सर्व-समावेशक अस्तित्वातील प्रत्येक घटक ह्या सत्-तत्त्वापासून अनि-वार्यपणे निष्पन्न झालेला असतो. परिकल्पना ही अनिवार्य (नेसेसरी) अशा अस्तित्वाची कल्पना असते. ह्या सत्-तत्त्वाचे अस्तित्व अनिवार्य असते; कारण ते स्वतःसिद्ध असते. आणि त्याचे समग्र स्वरूपही अनिवार्य असते, कारण त्याच्या मूलतत्त्वापासून ह्या स्वरूपाचा प्रत्येक घटक अनिवार्यतेने निष्पन्न होत असतो.

आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंचे जे जग आहे ते परिकल्पनेला प्रतीत होणारे जे सत्-तत्त्व आहे, ते नाही हे उघड आहे. उदा., ह्या जगातील कोणतीही वस्तू स्वतःसिद्ध असू शकत नाही. ती कार्य-कारणनियमाने बद्ध असते. ती कारण असते आणि स्वतःमध्ये आणि इतर वस्तूंमध्ये ती कार्ये घडवून आणते. पण ती स्वतः अनिवार्यपणे कार्यही असते आणि इतर वस्तूंकडून तिच्यात कार्ये घडवून आणली जातात. जे स्वतःचे कारण आहे आणि इतर सर्व वस्तूंचे कारण आहे अशी वस्तू आपल्या अनुभवाचा विषय असलेल्या जगात असू शकत नाही. तेव्हा सत्-तत्त्व स्वतः जे आहे ते आपल्या अनुभवाचा विषय असलेल्या जगापलीकडे आहे, त्याचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकत नाही, म्हणजे आपण अनुभवपूर्व संकल्पनांद्वारा जो अनुभव सिद्ध करतो त्याचा विषय ते होऊ शकत नाही पण अशा सत्-तत्त्वाची कल्पना आपण अनिवार्यपणे करतो आणि आपल्या ठिकाणी ही परिकल्पना असल्यामुळे आपल्या ज्ञानात्मक अनुभवाचे जग हे केवळ आपल्याला प्रतीत होणारे जग आहे, ते खरेखुरे सत्-तत्त्व नाही, असा कांटचा ह्या संबंधात अंतिम निष्कर्ष आहे.

मानवी ज्ञानाच्या क्षेत्रात, विवेकशक्ती सत्-तत्त्वाचे ज्ञान प्राप्त करून देऊ शकत नाही, तिच्यात उगम पावणारी परिकल्पना ही मानवी ज्ञानाचा विषय अस-लेले जग म्हणजे सत्-तत्त्व नव्हे, त्यापलीकडचे सत्-तत्त्व आहे आणि त्याचा आकार कसा आहे एवढेच आपल्याला सांगते हे आपण पाहिले (कशाचेही ज्ञान असायचे झाले तर त्यासाठी आकार आणि आशय [illegible] आवश्यक



असतात, ज्याचे ज्ञान होते त्याचे आकारित आशय अशा स्वरूपात ज्ञान होते आणि परिकल्पना, आयडीया ज्याला आकारित करते असा आशय मानवी अनुभवात उपलब्ध नसतो अशी कांटची भूमिका आहे.). पण ज्ञानाच्या क्षेत्राप्रमाणे मानवी व्यवहाराच्या आचरणाच्या क्षेत्रातही विवेकशक्तीला एक विशिष्ट कार्य आहे, भूमिका आहे असे कांट मानतो. आचरणाच्या क्षेत्रात विवेकशक्तीला असलेली भूमिका विधायक आहे, ज्ञानाच्या क्षेत्रातील तिच्या भूमिकेप्रमाणे केवळ निषेधक नाही. विवेकशक्ती मानवी आचरणाचे नियमन करते; माणसाने काय करावे ह्याचा आदेश ती देते.

व्यक्तीने जे कृत्य करावे असा आदेश विवेकशक्ती तिला देते ते कृत्य कर्तव्य म्हणून, जे कृत्य तिने करणे योग्य आहे आणि तिने केलेच पाहिजे असे कृत्य म्हणून, अनिवार्यपणे बंधनकारक म्हणून तिच्यासमोर ठाकते. कर्तव्याविषयीची आपली नेहमीच्या व्यवहारातली कल्पना अशी की जे कृत्य कर्तव्य असते ते अनिवार्य असते; ते करणे कर्त्याला आवडत असो, नसो, त्याच्यापासून निष्पन्न होणारे परिणाम त्याला अनुकूल-प्रतिकूल कसेही असोत, ते कृत्य त्याने केलेच पाहिजे असे असते असे त्या कृत्याचा ' कर्तव्य ' असे वर्णन करण्यात अभिप्रेत असते. माणूस जी काही कृत्ये करतो, ती कृत्ये करणे त्याला आवडते म्हणून तो ती करतो. त्याच्या आवडीनिवडी वेगळ्या असत्या तर त्याने ती कृत्ये केली नसती. काही कृत्ये अशी असतात की ती करणे माणसाला आवडत नसले तरी तो ती करतो. कारण ती केल्याशिवाय, ज्या आपल्या इच्छांचे समाधान त्याला करायचे असते ते करता येणार नाही हे त्याला दिसत असते. वेगळ्या इच्छांचे समाधान करावे असे त्याने ठरविले असते, त्याची साध्ये वेगळी असती तर, किंवा परिस्थिती वेगळी असती आणि वेगळी, अधिक रुचकर कृत्ये करून आपली साध्ये, त्याला प्राप्त करून घेता आली असती तर त्याने ही कृत्ये केली नसती. अशी जी कृत्ये माणसे करतात ती स्वभावसापेक्ष (इच्छासापेक्ष) आणि परिस्थितीसापेक्ष असतात. माणसे जरी ती कृत्ये करतात तरी ती कर्तव्ये म्हणून त्याच्यापुढे उभी असत नाहीत. जे कृत्य कर्तव्य असते ते स्वभावनिरपेक्ष, परिस्थितिनिरपेक्ष असते. कर्त्याच्या इच्छा काहीही असोत, त्या परिस्थितीत ते कृत्य केल्याने कर्त्याच्या इच्छांवर कोणतेही परिणाम घडून येवोत, ते कृत्य त्याने अनिवार्यपणे केले पाहिजे असे कर्तव्याचे स्वरूप असते. ज्या इच्छेचे समाधान करावे असे मी ठरविले असेल ती इच्छा जर एखादे विशिष्ट कृत्य केल्यानेच तृप्त करता येईल असे असेल तरी ते कृत्यही अनिवार्य असते असे म्हणता येईल. पण ही सापेक्ष अनिवार्यता आहे. कर्तव्य निरपेक्षपणे अनिवार्य असते. जे निरपेक्षतेने अनिवार्य असते ते केवळ (अॅब्सोल्यूट) असते.

विवेकशक्तीमध्ये ज्याचा उगम होतो त्याचा निरपेक्ष अनिवार्यता– कैवल्य केवलता– हा धर्म असतो. विवेकशक्तीमध्ये उगम पावलेली सत्-तत्त्वाची जी परिकल्पना आहे ती केवल अस्तित्वाची कल्पना आहे. असे सत्-तत्त्व स्वतःसिद्ध असते, त्याच्या पलीकडचे असे त्याच्या अस्तित्वाचे उगमस्थान नसते, म्हणून ते निरपेक्षपणे अनिवार्य असते. ते सर्वसमावेशक असते, त्याच्याबाहेर काही असू शकत नाही आणि म्हणून ते निरपेक्ष असते. इतर कशाहून भिन्न असे त्याचे स्वरूप नाही कारण त्याला इतर नाही. ते इतर-सापेक्ष नाही म्हणून निरपेक्ष आहे. शिवाय त्याच्यात जे समाविष्ट आहे ते सर्व– आणि सर्वच त्याच्यात समाविष्ट आहे– त्याच्यापासून निःशेषपणे, अनिवार्यपणे निष्पन्न होते. ह्या अर्थानेही ते निरपेक्षतेने अनिवार्य आहे. ही परिकल्पना केवल अशा अस्तित्वाची परिकल्पना आहे.

कर्तव्य हेसुद्धा निरपेक्षतेने अनिवार्य असते, केवल असते; म्हणून ते विवेकानुसारी (रॅशनल) असते. आपले कर्तव्य, ते कर्तव्य आहे म्हणून केवळ जेव्हा माणूस करीत असतो तेव्हा ती विवेकशक्तीचा आदेश पाळीत असतो. तो विवेकशील असतो. पण ह्या संदर्भात कांट आणखी एक मुद्दा मांडतो. ज्या जगाचे ज्ञान माणसाला, एक विषयी म्हणून होते त्या जगाचाच तो माणूस एक भाग, एक घटक असतो. तो एक प्राणी आहे आणि विशिष्ट अनुभवांची मालिका ज्याला लाभलेली आहे– अनुभवांची ही मालिका म्हणजे ज्याचे आंतरिक जीवन असते– अशी एक विशिष्ट व्यक्तीही तो आहे. विशिष्ट प्राणी आणि व्यक्ती म्हणून तो ह्या जगात आहे. आता जगातल्या सर्व घटना, जगातल्या सर्व वस्तू– व्यक्ती यांना घडणाऱ्या घटना, कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडतात. विशिष्ट परिस्थितीत आपल्या इच्छांचे समाधान करणारे कृत्य जेव्हा माणूस करतो तेव्हा हे कृत्य म्हणजे एक घटना असते. ती कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडलेली असते. माणसाची

आनुवंशिक-शारीरिक-मानसिक प्रकृती व तिच्यावर परिस्थितीपासून झालेले संस्कार ह्यांपासून (कार्यकारण-नियमांना अनुसरून) बनलेला त्याचा स्वभाव आणि त्या, त्या वेळची परिस्थिती ह्या कारणसामग्रीपासून त्याच्या मनात कोणत्या इच्छा उद्‌भवतील, परस्परांच्या तुलनेने कोणत्या इच्छा किती कमीअधिक उत्कट असतील आणि कोणती इच्छा तृप्त करण्यासाठी कोणते कृत्य तो करील हे सर्व कार्यकारणनियमांना अनुसरून ठरत असते. ज्याला ह्या कारणसामग्रीचे संपूर्ण आणि बिनचूक ज्ञान असेल व कार्यकारणनियम माहीत असतील तो हा माणूस विशिष्ट वेळी काय करील ह्याचे बरोबर भविष्य वर्तवू शकेल. ह्या दृष्टीने भौतिक वस्तू, मानवेतर प्राणी आणि माणूस ह्यांच्या वर्तनाच्या स्वरूपात काही भेद नाही. कार्यकारणनियमांनी नियत असे ते वर्तन असते.

पण माणूस जेव्हा एखादे कृत्य आपले कर्तव्य म्हणून करीत असतो तेव्हा त्याचे कृत्य कार्यकारणनियमांनी नियत नसते. कर्तव्य म्हणून जे कृत्य तो करतो, ते तो का करतो ह्या प्रश्नाचे उत्तर त्याचा स्वभाव-ज्ञान-परिस्थिती ह्या कारणसामग्रीचा निर्देश करून देता येत नाही. तर ते कृत्य विवेकानुसारी आहे हे त्या कृत्याच्या स्वरूपात हे उत्तर सापडते. तेव्हा आपले कर्तव्य करताना माणूस कार्यकारणनियमांच्या सर्वंकष जोखडापासून मुक्त झालेला असतो. तो स्वतंत्र असतो. कर्तव्य करण्यातून माणूस जे आपले स्वातंत्र्य सिद्ध करतो, प्रस्थापित करतो किंवा साधतो त्याचे स्वरूप दुहेरी आहे. कर्तव्य करण्याची त्याची कृती कार्यकारणनियमांनी नियत नसते ह्या अर्थाने ती स्वतंत्र असतेच. पण दुसऱ्याही एका अर्थाने ती स्वतंत्र असते. एक विषयी म्हणून माणसाच्या अंगी विवेकशक्ती असते. विवेकी विषयी अशी माणसाची प्रकृती आहे. जेव्हा माणूस आपले कर्तव्य ते कर्तव्य आहे, विवेकानुसारी आहे म्हणून करीत असतो, तेव्हा आपली विवेकी विषयी ही प्रकृती तो सफल करीत असतो, ही प्रकृती तो प्रत्यक्षात मूर्त करीत असतो. जे परके आहे त्याच्याकडून नियत न होता आपले स्वतःचे जे स्वरूप आहे ते प्रत्यक्षात सिद्ध करणे, ते आपल्या अस्तित्वात उतरविणे म्हणजे माणसाने आपली स्वायत्तता साधणे; स्व-तंत्र असणे. ह्या अर्थानेही आपले कर्तव्य हे कर्तव्य म्हणून करण्यात माणूस स्वतंत्र असतो.

अर्थात, कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे मानवी प्रकृती द्विधा आहे. प्राणी-मानवी व्यक्ती म्हणून असलेली त्याची प्रकृती कार्यकारणनियमांनी नियत आहे. विवेकी विषयी म्हणूनही त्याची विशिष्ट प्रकृती आहे. मानवी प्रकृतीच्या ह्या दोन घटकांत केवळ भेद नाही तर संघर्षही आहे. आपल्या अनेक प्रेरणा-वासना कर्तव्य करण्याच्या आड येतात. जेव्हा त्यांचा अवरोध करून माणूस आपले कर्तव्य करतो तेव्हा त्याच्या प्रकृतीचा एक भाग दडपला जातो हे खरे आहे. पण त्यायोगे विवेकी विषयी हे आपले स्वरूप माणूस मूर्त करतो आणि आपली स्वायत्तता, स्वातंत्र्य साधतो.

प्रबोधनाची दृष्टी, आविष्कारवाद आणि कांटने प्रतिपादन केलेली विवेकशीलतेची (रॅशनॅलिटी) संकल्पना; हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाची पार्श्वभूमी ह्या तिघांची मिळून बनली होती. ही पार्श्वभूमी होती ह्याचा अर्थ असा की ह्या तीन घटकांपासून लाभलेल्या प्रेरणांचा आदर त्याने केला आणि आपल्या तत्त्वज्ञानात त्यांना स्थान दिले. ह्या प्रेरणा भिन्न तर आहेतच पण काही प्रमाणात परस्परविरोधीही आहेत. तेव्हा त्या तिघांनाही आपल्या तत्त्वज्ञानात सामावून घेण्यासाठी हेगेलला त्यांचा समन्वय साधावा लागला. हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाचे मध्यवर्ती उद्दिष्ट आपण ध्यानात घेतले तर ह्या समन्वयाला आधारभूत असलेले तत्त्व समजून घ्यायला मदत होईल.

हे उद्दिष्ट असे होते : प्राचीन दृष्टी म्हणून आपण जिचा उल्लेख केला आहे तिच्या ठिकाणी समग्रता होती हे आपण पाहिले आहे. ह्या समग्र दृष्टीवर आधारलेली जीवनपद्धती ग्रीक नगरराज्यात मूर्त झाली होती अशी हेगेलच्या अनेक समकालीनांप्रमाणे त्यालाही वाटत होते. ह्या जीवनपद्धतीविषयी एक उत्कट रोमँटिक आकर्षण ह्या सर्वांना वाटत होते. आधुनिक विचारांत आणि जीवनात ही समग्रता भग्न झाली आहे, जेथे सुसंवादी समग्र होता तेथे भिन्न आणि परस्परविरोधी घटकांची एक रास, ढीग आता आहे अशी त्यांना हळहळ वाटत होती. प्राचीन काळी विश्व (निसर्ग) हे सुव्यवस्थित आहे अशी धारणा होती. विश्व कॉस्मॉस आहे आणि कॉस्मॉस म्हणजे जे सुव्यवस्थित आहे ते. ह्या विश्वव्यवस्थेत मानवी समाजाला— ग्रीक नगर-राज्याला— त्याचे स्वतःचे स्थान होते. म्हणजे मानवी समाज आणि समाजेतर विश्व ह्यांचा मिळून समग्र बनला आहे अशी कल्पना होती. ज्या देवता निसर्गाचे

नियमन करीत त्यांचीच आराधना नगरराज्यात होई. त्या एकावेळीच विश्वदेवता आणि माणसांच्या देवता होत्या. व्यक्ती नगरराज्याचा घटक म्हणून जगत असे. ती प्रथम आणि स्वतःच एक माणूस आहे आणि अशी अनेक माणसे एकत्र आल्याने नगरराज्य अस्तित्वात येते अशी कल्पना नव्हती. तर नगरराज्याचा घटक असेच व्यक्तीचे स्वतःचे स्वरूप होते. नगरराज्याव्यतिरिक्त तिला अस्तित्वच नव्हते. नगरराज्याच्या सामाजिक जीवनात, लोकयात्रेत, व्यक्तीचे निःशेष जीवन जगले जात होते. तेव्हा नगरराज्य आणि व्यक्ती ह्यांचा मिळून एक समग्र बनत असे. नगरराज्य हा एकाच वेळी एक समाज होता, एक राज्य होते आणि एक धर्मपंथ– संप्रदाय– होता. जीवनाचे सामाजिक जीवन, राजकीय जीवन, धार्मिक जीवन असे कप्पे पडले नव्हते. सर्व नागरिक मिळून नगराच्या व्यवहारांच्या संदर्भात निर्णय घेत असत (ह्यातून अर्थात गुलाम आणि स्त्रिया वगळाव्या लागतील. ह्यांची संख्या स्वतंत्र नागरिकांच्या अनेकपट असे.). म्हणजे नगरराज्य आत्मनियमन करीत असे आणि ह्या आत्मनियमनात सर्व नागरिक सारखाच साक्षात सहभाग घेत. लोक आणि लोकप्रतिनिधी हा भेद नव्हता. ह्या निर्णयांची अमलबजावणी नागरिक आळीपाळीने करीत. तेव्हा शासक मंत्री व अधिकारी आणि शासित प्रजा असा भेद नव्हता. परचक्र आले की सर्व नागरिक सैनिक बनत. व्यक्तीच्या जीवनात खासगी जीवन आणि सार्वजनिक जीवन असा भेद नव्हता. नगरराज्याच्या उत्कर्षात, भरभराटीत नागरिकांचे कल्याण सामावलेले असे. वैयक्तिक सुख आणि सामाजिक कल्याण असा भेद नव्हता. नगरराज्याचे हेगेलच्या समकालीनांपुढचे चित्र असे होते. त्याचा वास्तवतेशी काय संबंध होता हा आता आपल्यापुढे असलेला प्रश्न नाही. हेगेलला हे चित्र मूलतः मान्य होते. नगरराज्यातील गुलाम, स्त्रिया ह्यांचे अस्तित्व ध्यानात बाळगूनही हे चित्र एकंदरीत हेगेलला यथार्थ दिसत होते.

आधुनिक विचारात आणि जीवनात ही सुसंवादी समग्रता उरलेली नाही. तिची जागा भेदांनी घेतली आहे. आता हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाचे उद्दिष्ट थोडक्यात असे मांडता येईल– आधुनिक जीवनातील भेदांचे निराकरण करून त्यांच्या जागी परत सुसंवादी समग्रतेची स्थापना करणे असे ह्या उद्दिष्टाचे साररूपाने वर्णन करता येईल. आता हे भेद केवळ नाकारून, त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करून प्राचीन समग्रतेकडे परत जाता येणार नाही. मानवी इतिहासात असे मागे जाऊन मावळलेल्या जीवनपद्धतीचे पुनरुज्जीवन करता येत नाही असे हेगेलचे म्हणणे होते. पण हे भेद पोटात घेऊन, त्यांच्यामधील विरोधाचे निरसन करून ह्या भेदांद्वाराच एक सुसंवादी समग्रता स्वतःला सिद्ध करीत असते; प्रथमदर्शनी जे, जे भिन्न आणि इतर कशाशी तरी विरोधी असलेले असे दिसते तेच एका सर्वसमावेशक, सुसंवादी समग्रतेतील आवश्यक घटक असते असे जर दाखवून देता येईल तर आधुनिक जीवनाला साजेशी सुसंवादी समग्रता सिद्ध करता येईल अशी हेगेलची भूमिका होती.

हे भेद कोणते ? आपण ते पाहिलेच आहेत. पण त्यांची थोडक्यात उजळणी करू या. विषयी आणि विषय ह्यांच्यामधील भेद. आत्मजाणिवेद्वारा स्वतःच्या स्वरूपाची आणि अस्तित्वाची स्थापना करणाऱ्या विषयीची ही आत्मजाणीव स्वतःहून भिन्न असलेल्या विषयवस्तूच्या जाणिवेद्वाराच सिद्ध होऊ शकते ही कांटची भूमिका होती. पण विषयवस्तू हा विषयीचा विषय असल्यामुळे विषयीला त्याचे आकलन झाले पाहिजे. नाही तर तो विषयीचा **विषय** कसा राहील ? पण विषयीमध्ये अंतर्भूत असलेल्या अनुभवपूर्व संकल्पनांद्वाराच त्याला विषयाचे ज्ञान होऊ शकते आणि म्हणून स्वतःच्या स्वरूपातील विषयाचे– स्वतः सत्-तत्त्वाचे– मानवी ज्ञानशक्तीला आकलन होऊ शकत नाही, किंवा दुसऱ्या शब्दांत सत्-तत्त्व स्वतः मानवी ज्ञानाचा विषय होऊ शकत नाही अशीही कांटची भूमिका होती. तेव्हा एक तर जाणिवेला विषय आवश्यक आहे, आणि जे आहे, जे सत् आहे तो ज्ञानाचा विषय असला पाहिजे, पण दुसऱ्या बाजूला, जे सत् आहे तो ज्ञानाचा विषय होऊ शकत नाही असा कांटप्रणीत विरोध, निदान विरोधाभास आहे.

कांटप्रणीत दुसरा भेद म्हणजे व्यवहाराच्या किंवा आचरणाच्या क्षेत्रातील एका बाजूला विवेकशक्ती आणि दुसऱ्या बाजूला एक प्राणी आणि मन म्हणून माणसाच्या ठिकाणी असलेल्या वासना-प्रेरणा ह्यांच्यामधील भेद आणि विरोध. व्यक्ती जेव्हा एखादे कृत्य ते आपले कर्तव्य आहे म्हणून करीत असते तेव्हा तिची संकल्पशक्ती (विल) विवेकशील (रॅशनल) असते. तेव्हा तिचे कृत्य, तिचा संकल्प निसर्गनियमांकडून





निर्धारित झालेला नसतो. तेव्हा व्यक्ती, तिची संकल्प-शक्ती मुक्त असते. पण व्यक्ती अन्य कशापासून निर्धारित झालेली नसण्यात जसे तिचे स्वातंत्र्य असते त्याप्रमाणे आत्मनिर्धारित असण्यात, स्वतःच स्वतःचे दिग्दर्शन करीत असण्यातही माणसाचे स्वातंत्र्य असते. जर माणसाची प्रकृतीच द्विधा असेल तर माणूस खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र असू शकणार नाही, आत्मदिग्दर्शन करणारी व्यक्ती असे स्वरूप साधू शकणार नाही. माणूस कर्तव्य करतो तेव्हा एक व्यक्ती म्हणून तो आत्मनिर्धारण करीत नसतो; विवेकशील विषयी हा त्याच्या प्रकृतीतील एक घटक त्याचे निर्धारण करीत असतो. ह्या घटकाहून भिन्न आणि त्याच्या विरोधात असलेला प्राणी-मन हा त्याच्या प्रकृतीचा जो घटक आहे त्याच्याकडून ह्या कृत्याचे निर्धारण होत नाही. उलट, हे कृत्य जेव्हा होते तेव्हा हा घटक दडपलेला असतो. समग्र व्यक्ती म्हणून माणूस आपले स्वातंत्र्य सिद्ध करू शकत नाही. विवेकशील विषयी आणि एक नैसर्गिक प्राणी-मन ह्या माणसाच्या प्रकृतीच्या दोन घटकांमधील विरोधाचे निरसन होणे आवश्यक आहे.

तिसरा विरोध असा : आत्मजाणिवेतून स्वतःचे स्वरूप आणि अस्तित्व सिद्ध करणारा विषयी असे मानवी व्यक्तीचे स्वरूप आहे. ह्या स्वरूपाचा आविष्कार जेव्हा व्यक्ती करते तेव्हा ती स्वतःला मूर्त अस्तित्व देते आणि स्वतःचे स्वातंत्र्य साधते. पण अशी मानवी व्यक्ती एका समाजाचा घटकही असते. केवळ एक पृथक्, आत्मजाणीव असलेला विषयी म्हणून जर व्यक्ती आपला आविष्कार करू पाहील तर ह्या आविष्काराला काही आशय असणार नाही, मूर्त रूप असणार नाही. व्यक्ती एका विशिष्ट समाजाचा घटक असते ह्या म्हणण्यात ती त्या समाजाकडून घडविली गेलेली असते असेही अभिप्रेत असते. उदा., तिची भाषा, नैतिक कल्पना आणि आदर्श, विचार, आदर, प्रेम, द्वेष इ. भावना आणि त्यांचे विशिष्ट विषय इ. सामग्री तिला ह्या समाजाकडून लाभलेली असते आणि ह्यांतून तिचे जे विशिष्ट व्यक्तिमत्त्व असते ते घडलेले असते. समाजाकडून तिला लागलेली भाषा ही **तिची स्वतःची** भाषा असते. आत्मजाणीव असलेला विषयी असे जर व्यक्तीचे स्वरूप नसेल तर ती स्वतःचा आविष्कार करू शकणार नाही. पण हा जो 'स्व' आहे तो, आत्मजाणीवपूर्ण विषयी ह्या तिच्या स्वभावापासून भिन्न असलेल्या अशा तिच्या सामाजिकतेपासून तिला लाभलेला असतो. ह्या 'स्व'चा आविष्कार जर तिच्याकडून झाला तर तो तिचा स्वतःचा आत्माविष्कार आहे की तो तिच्या माध्यमातून झालेला त्या समाजाचा आविष्कार आहे. तेव्हा विषयी आणि प्राणी-मन हे जसे द्वंद्व आहे तसेच विषयी आणि समाज-घटक असेही द्वंद्व माणसाच्या संदर्भात आहे. त्याचे निराकरण झाल्याशिवाय आत्माविष्कार ही संकल्पना सुसंगत ठरणार नाही.

आत्मजाणीवपूर्ण विषयीपुढे सबंध विश्व ठाकलेले असते. आत्माविष्कार करणारी व्यक्ती असे जर माणसाचे स्वरूप असेल तर तो स्वतःपासून निष्पन्न होणाऱ्या आपल्या मार्गाने आपले जीवन जगेल. पण ह्या विश्वाशी त्याचा काही सांधा जुळेल की नाही ? उदा., मी एक प्राणी आहे. मानवी संस्कृतीच्या इतिहासाच्या संदर्भात ज्याला एक विशिष्ट स्थान आहे अशा समाजाचा मी घटक आहे. माझे जे स्वतःचे स्वरूप आहे ते एक विशिष्ट प्रकारचा प्राणी, विशिष्ट समाजाचा घटक म्हणून, अंशतः तरी, सिद्ध झालेले आहे. माझा आत्माविष्कार म्हणजे ह्या स्वरूपाचा आत्माविष्कार होय. मग सर्व प्राणिजातींशी, मानवी इतिहासाशी, आत्माविष्कार करणारी व्यक्ती म्हणून, माझे काही नाते जुळलेले असते का ? माझा आत्माविष्कार आणि समग्र विश्वाचा व्यापार ह्यांचा परस्पर-संबंध काय आहे ? आत्माविष्कारात मी स्वायत्त असलो पाहिजे. मी माझ्या आत्माविष्काराचे संपूर्ण उगमस्थान असलो पाहिजे. पण असे असेल तर मी विश्वापासून अलग पडेन. पण विश्वात तर मला स्थान आहे; मी विश्वाचा घटक आहे. माणूस स्वायत्त आहे आणि विश्वाचा घटकही आहे ह्यात द्वंद्व आहे. हा चवथा विरोध.

हेगेल ह्या विरोधांचे किंवा द्वंद्वांचे निराकरण कसे करतो हे आपल्याला आता पाहायचे आहे. माणसाविषयीची हेगेलची संकल्पना काय आहे हे ध्यानात घेतले तर त्याच्या तत्त्वज्ञानातील मध्यवर्ती सूत्र आपल्याला समजू शकेल. आत्मजाणीवपूर्ण विषयी हे माणसाचे स्वरूप आहे हा प्रबोधनाच्या दृष्टीमधील मूलभूत सिद्धान्त हेगेल स्वीकारतो. पण ह्यापासून जो निष्कर्ष प्रबोधनाच्या विचारप्रणालीने [illegible] होता– उदा.,



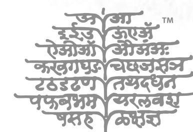

देकार्तने– तो हेगेल नाकारतो. हा निष्कर्ष असा की ह्या विषयीपुढे ज्या सर्व विषयवस्तू ठाकलेल्या असतात त्या केवळ आगन्तुक असतात, त्या विषयीचे शरीर म्हणून जे गणण्यात येते त्या वस्तूचीही ह्या विषयवस्तूंत गणना होते आणि म्हणून विषयी आणि त्याचे शरीर ह्यांच्यामधील संबंधही आगन्तुक असतो. दुसरा संबंधित सिद्धान्त असा की ह्या विषयवस्तूंच्या स्वरूपाचे आकलन विज्ञानाद्वारे होते आणि भौतिकी हे मूलभूत विज्ञान आहे. ह्यापासून असे निष्पन्न होते की व्यवहारात ज्यांना आपण सजीव वस्तू म्हणून वेगळ्या काढतो– वनस्पती आणि प्राणी– त्या वास्तविक ज्यांची रचना गुंतागुंतीची असते अशा केवळ भौतिक वस्तू असतात. त्यांची 'कृत्ये' आणि त्यांच्यात घडणाऱ्या प्रक्रिया ह्या भौतिक घटनाप्रक्रिया असतात आणि भौतिकीच्या यांत्रिक नियमांनुसार त्यांचे निःशेष स्पष्टीकरण, तत्त्वतः, देता येते. 'सजीव वस्तू' आणि 'जीवन' ह्या संकल्पनाच हा दृष्टिकोण नाकारतो.

माणूस हा आत्मभान असलेला विषयी आहे ही प्रबोधनकालीन दृष्टी हेगेल स्वीकारतो पण हे इतर निष्कर्ष अमान्य करतो. हेगेलचा मूलभूत दृष्टिकोण आविष्कारवादी आहे. त्याने स्वीकारलेल्या आविष्कारवादात ॲरिस्टॉटीलिअन दृष्टी, हेर्डरप्रणीत आधुनिक आविष्कारवाद आणि कांट-प्रणीत विवेकशीलतेची संकल्पना ह्यांचा मिलाफ आहे. आविष्कारवादातील एक महत्त्वाचे सूत्र असे की चैतन्याचा किंवा मानसिकतेचा आविष्कार अनिवार्यपणे भौतिक, बाह्य माध्यमांद्वारा होतो. ह्याचा अर्थ असा की चैतन्य हे शरीरधारी, सदेह असे चैतन्य असते. तेव्हा आत्मजाणीवपूर्ण विषयी आणि त्याचे शरीर ह्यांच्यामधील संबंध आगन्तुक नसतो. असा विषयी हा अनिवार्यपणे सदेह असा विषयी असतो. म्हणजे माणूस हा विषयी असल्यामुळे तो अनिवार्यपणे प्राणी असलेला विषयी असतो. आता ॲरिस्टॉटलच्या म्हणण्याप्रमाणे विशिष्ट जातीचा प्राणी म्हणून एखाद्या प्राण्याचे जे 'रूप' किंवा 'आकार' असतो तो टिकवून धरण्याच्या उद्दिष्टाने त्याचे व्यापार होत असतात असे प्राणी असण्यात अभिप्रेत असते. उलट, त्या प्राण्याचे जे रूप असते त्याच्यात समाविष्ट असलेल्या प्रेरणा आणि शक्ती ह्यांचा आविष्कार त्याच्या व्यापारांतून, प्रक्रियांतून होत असतो. ह्या 'सहेतुक' व्यापार-प्रक्रियांत प्राण्याचे जीवन सामावलेले असते.

आता आत्मभानपूर्ण विषयी असलेला प्राणी हे माणसाचे स्वरूप आहे. ह्याचा अर्थ असा नव्हे की आत्मभानयुक्त विषयी अधिक प्राणी असे माणसाचे संयुक्त स्वरूप आहे. दोन घटकांची बेरीज म्हणजे माणसाचे स्वरूप नव्हे. आत्मजाणीवयुक्त प्राणी असे माणसाचे एकात्म रूप आहे. हे रूप टिकवून धरण्यात आणि त्याचा आविष्कार करण्यात मानवी जीवन सामावलेले असते. मानवी व्यापार-व्यवहारांचे एकंदर स्वरूप असे असले पाहिजे. म्हणजे मानवी प्राण्याच्या अनेक व्यवहारांना जाणिवेचे व आत्मजाणिवेचे अंग असले पाहिजे.

ह्यावरून सजीवांची (सजीव वस्तूंची) आणि त्यांच्या व्यापारांची एक श्रेणी (हायरार्की) असते असे दिसून येते. वनस्पती स्वतःचे पोषण करून स्वतःचे रूप टिकवून धरतात. तो त्यांचा संपूर्ण जीवनव्यापार असतो. प्राण्यांना संवेदन असते, ते आपल्या परिसरातील वस्तू पाहू, ऐकू शकतात आणि फिरू शकतात. तेव्हा अन्न कुठे असेल ते पाहून तेथे जाणे आणि ते भक्षण करणे, किंवा सावज हेरून, ते मारून भक्षण करणे हे व्यापार ते करू शकतात. पण अन्नपचनाची प्रक्रिया वनस्पती आणि प्राणी ह्यांना समान असते आणि त्यांच्या जीवनाला आधारभूत असते. माणूस आत्मजाणीव असलेला विवेकशील (विचारी) प्राणी असल्यामुळे तो क्लृप्तीने अन्नाचे उत्पादन करील, अन्न शिजवून, संस्कारित करून रुचकर करील, समारंभाने इतरांच्या संगतीत विशिष्ट पद्धतीने अन्नभक्षण करील. पण त्याची अन्नपचनाची प्रक्रिया वनस्पती व इतर प्राणी ह्यांच्यातील त्या प्रक्रियेसारखीच असेल. तेव्हा माणसाचे जे व्यवहार असतात, त्याच्या माणूस जगण्यात जे अंतर्भूत असतात त्यांच्यात आत्मजाणीव असलेला विवेकशील प्राणी हे जे त्याचे स्वरूप आहे ते प्रतिबिंबित झालेले असते. पण माणसाच्या जगण्यात केवळ प्राणी म्हणून त्याच्या जीवनाला आधारभूत असलेल्या प्रक्रियाही समाविष्ट असतात.

ह्यापासून निष्कर्ष निघतो तो असा की माणसाचे सर्व व्यवहार आणि प्रक्रिया हे मानवी प्रकृतीचे आविष्कार असतात असे मानले तरी ही प्रकृती एकसंध नाही. ह्या प्रकृतीचे काही घटक इतर घटकांचे आधार किंवा अधिष्ठान असतात. उदा., जो पदार्थ शरीराहून भिन्न आहे त्याचे सेवन करून त्याचे शरीराच्या द्रव्यात रूपांतर करण्याची शक्ती ज्याच्या ठिकाणी असते (म्हणजे





अन्नपचन करण्याची शक्ती ज्याच्या ठिकाणी असते) तो घटक, इंद्रियसंवेदना प्राप्त करून देणारी संवेदन-शक्ती आणि हालचाली, स्थलांतर करण्याची शक्ती ज्याच्या ठिकाणी असते त्या घटकाचे अधिष्ठान असते. तसेच विचार करण्याची, संकल्पना घडविण्याची, त्यांचे उपयोजन करण्याची शक्ती इ. ज्याच्या अंगी असते तो घटक, संवेदनाची शक्ती ज्याच्या अंगी असते त्या घटकांचे अधिष्ठान असते, इ. पचनक्रिया ही केवळ शारीरिक क्रिया आहे. आयुध घडविण्याची किंवा अन्न संस्कारित करण्याची क्रिया एकाच वेळी शारीरिक – मानसिक क्रिया (शारीरिक – विचारशील क्रिया) असते. आता ह्या श्रेणीची सर्वोच्च पातळी म्हणजे शुद्ध मानसिक कृतीमध्ये, शुद्ध वैचारिक कृती-मध्ये ज्याचा आविष्कार होतो तो घटक असतो असे कुणी म्हणेल. असा घटक म्हणजे आत्मजाणीवयुक्त विषयी हा होय असा दावा करता येईल. ह्याचा आविष्कार केवळ मानसिक, शुद्ध वैचारिक अशा कृतींमध्ये होईल. उदा., शुद्ध गणिती विचार, तार्किक विचार इ. म्हणजे त्याचा आविष्कार हा एकाच वेळी शारीर–मानसिक असलेल्या कृतींमध्ये होणार नाही, केवळ मानसिक असलेल्या कृतीमध्ये होईल.

केवळ आत्मजाणीवयुक्त असा विषयी असे स्वयंभू अस्तित्व नसते हे मान्य करू या. म्हणजे असे अस्तित्व अनिवार्यपणे देहाधिष्ठित असते, आवश्यक त्या दैहिक प्रक्रिया जर घडून आल्या नाहीत तर अशा विषयीत घडणाऱ्या (किंवा अशा विषयी करणाऱ्या प्रक्रिया) घडून येणार नाहीत आणि म्हणून ह्या अर्थाने दैहिक प्रक्रिया ह्या विषयीच्या शुद्ध मानसिक प्रक्रियांना आधारभूत असतात हे मान्य करू या. पण ह्यावरून शुद्ध मानसिक प्रक्रिया घडत नाहीत किंवा शुद्ध मानसिक असे अस्तित्व असत नाही असे सिद्ध होत नाही. शुद्ध मानसिक अस्तित्व असू शकते पण असे अस्तित्व स्वतंत्रपणे नांदू शकत नाही, त्याला भौतिक शरीराचा आधार लागतो एवढेच ह्यावरून दिसून येते.

पण येथे हेगेल आधुनिक आविष्कारवादाचा आश्रय घेतो. मानसिक प्रक्रिया अनिवार्यपणे बाह्य, भौतिक माध्यमांद्वाराच अस्तित्वात येऊ शकते. चैतन्य (मन, आत्मा इ.) भौतिक माध्यमाद्वाराच स्वतःचा आविष्कार करते, हे तत्त्व आधुनिक आविष्कारवादाचे एक मूलभूत तत्त्व आहे. ॲरिस्टॉटलच्या म्हणण्या-प्रमाणे अनुकूल शरीर असणे ही चैतन्याच्या अस्तित्वाची अट आहे. तिचे पालन झाले नाही तर चैतन्य असू शकणार नाही. आधुनिक आविष्कारवादाप्रमाणे भौतिक माध्यमाद्वाराच चैतन्याचा आविष्कार घडू शकतो, आणि हे हेगेलला मान्य आहे. अशा माध्यमाच्या अभावी चैतन्य मुके, सुप्त राहील. त्याला वास्तव अस्तित्व असणार नाही. ती केवळ एक शक्यता म्हणून राहील. हेगेलच्या मताप्रमाणे शरीर हे चैतन्याचे अधिष्ठान, अट आहे आणि त्याच वेळी त्याचे माध्यमही आहे. मानवी व्यक्तीच्या अस्तित्वाचे शारीर अंग घेतले तर त्यात हा दुभंगलेपणा आहे.

हेगेलने स्वीकारलेल्या आविष्कारवादात आणखी एक धागा आहे. तो म्हणजे कांटप्रणीत विवेकशीलतेच्या संकल्पनेचा. माणूस हा विवेकशील प्राणी आहे. विवेक-शीलता (रॅशनॅलिटी) हा माणसाच्या ठिकाणी असलेला सिद्ध असा धर्म नाही. तर स्वतःच्या आविष्काराद्वारा स्वतःला विकसित, मूर्त रूप देणारा असा तो धर्म आहे. विवेकशीलता हा सिद्ध धर्म नाही. ते साध्य आहे. आता जे केवळ 'दिलेले' आहे, आगन्तुक आहे, जे आहे खरे पण ते का आहे, कशासाठी आहे हे स्पष्ट नाही ते विवेकानुसारी नसते. विवेकशील विषयी हे माणसाचे स्वरूपच असल्यामुळे विवेकशक्तीच्या आविष्कारातून जेव्हा ही विवेकशक्ती आपले विकसित, मूर्त रूप धारण करते तेव्हाच माणूस विवेकशील विषयी हे आपले स्वरूप सिद्ध करतो आणि हे आपले रूप आहे हे आकलन त्याला होते. स्वतःची ओळख त्याला पटते. अर्थात, हे स्वतःचे आकलनही विवेकाधिष्ठित आकलन असते.

आता प्राणी-मन म्हणून माणसाची जी प्रकृती आहे ती 'दिलेली' प्रकृती आहे. विवेकशील विषयी हे माणसाचे जे स्वरूप आहे त्याचे, प्राणी–मन ही त्याची प्रकृती आवश्यक अधिष्ठान आहे असे जरी असेल तरी ही गोष्ट विवेकाला स्पष्ट होईपर्यंत ही प्रकृती आगन्तुक, अविवेकी किंवा न-विवेकी राहते. तेव्हा विवेकाचा विकास करताना माणूस ह्या दिलेल्या प्रकृतीला, तिच्यात उद्भवणाऱ्या किंवा तिच्यापासून लाभणाऱ्या प्रेरणा, वासना, संवेदने, प्रतिमा इ. यांना दूर सारतो. त्या आपल्या प्रेरणा इत्यादी आहेत हे मान्य करीत असतानाच आपल्यामधील तो अविवेकी भाग आहे म्हणून त्याच्या संबंधात तटस्थ होतो. आपली विवेक-शीलता म्हणजेच आपण असे मानीत विवेकशीलतेशी

अनुक्रमणिका

तादात्म्य पावतो आणि त्यातून मानवी प्रकृतीत एक द्वंद्व उभे राहते. देकार्तने विषयी आणि भौतिक वस्तू हे जे द्वैत स्वीकारले त्याच्यामागचे हेसुद्धा एक कारण आहे.

मानवी विवेकशीलता स्वतःच्या विकासाद्वारा स्वतःचे स्वरूप मूर्त करते ह्यापासून दोन निष्कर्ष निष्पन्न होतात. विवेकशीलतेची अनेक रूपे आहेत. ज्यांच्यात विवेकशीलता कमी-अधिक पर्याप्ततेने मूर्त झाली आहे अशी ही रूपे असतात. ज्याप्रमाणे वनस्पती आणि प्राणी ह्यांची एक श्रेणी आहे असे दिसून येते त्याप्रमाणे विवेकशीलतेच्या रूपांचीही एक श्रेणी आहे असे दिसून येते. उदा., विज्ञान, कला, धर्म, तत्त्वज्ञान ही विवेकशीलतेची अधिकाधिक पर्याप्त अशी रूपे आहेत असे हेगेल मानतो. दुसरा निष्कर्ष असा : विवेकशीलतेच्या आविष्काराद्वारा घडून येणाऱ्या विकासाला भौतिक माध्यमाची आवश्यकता असते. प्राणी-मन ह्या माणसाच्या प्रकृतीपासून हे भौतिक माध्यम विवेकाला लाभते. माणसाच्या आदिम प्रेरणा, अंध वासना, गोंधळलेल्या संवेदना, प्रतिमा, कल्पना इत्यादींची ही सामग्री बनलेली असते. ही अर्थात अविवेकी असते. म्हणजे विवेकशीलतेच्या विरोधी असते. तिच्याशी संघर्ष करून, तिला आवश्यक तर येथे तेथे दडपून, वळण लावीत विवेक तिला अधिकाधिक पर्याप्ततेने आपले रूप देत जातो. विवेकशीलता साधावी लागते. ती सिद्ध नसते. मानवी प्रकृतीपासून लाभणाऱ्या प्राकृतिक सामग्रीला विवेक ही जी अधिकाधिक पर्याप्ततेने विवेकानुसारी असलेली रूपे देतो ती रूपे म्हणजे मानवी संस्कृतीची अधिकाधिक प्रगल्भ अशी रूपे. हा माणसाचा इतिहास होय. माणसाच्या विवेकशीलतेमुळे माणसाला इतिहास असतो. त्याची विवेकशीलता आणि प्रकृती ह्यांच्या द्वंद्वातून तो घडतो. माणूस हा विवेकशील प्राणी आहे आणि प्राणी असणे हा जसा त्याच्या प्रकृतीचा भाग आहे त्याप्रमाणे तो सामाजिक प्राणी आहे आणि सामाजिकता हाही त्याच्या प्रकृतीचा भाग आहे. तेव्हा प्रकृतीला विवेक स्वतःचे रूप देऊन एक विशिष्ट संस्कृती सिद्ध करतो ती एका विशिष्ट समाजात, त्या समाजाच्या समग्र जीवनपद्धतीत आणि त्या समाजाचा घटक असलेल्या व्यक्तींच्या जीवनपद्धतीत मूर्त झालेली असते.

विवेकशील= विषयी असलेला प्राणी हे माणसाचे स्वरूप असल्यामुळे त्याच्या विवेकशीलतेच्या विकासातून- संघर्षमय विकासातून- मानवी समाजाची जी अधिकाधिक प्रगल्भ रूपे सिद्ध होतात ती मानवी स्वातंत्र्याची अधिकाधिक पर्याप्त रूपे असतात. त्यांतून माणूस स्वतःला अधिकाधिक पर्याप्ततेने घडवीत असतो आणि आपल्या आत्मनिर्मितीत स्वतःला, ही आपली अधिकाधिक पर्याप्त रूपे म्हणून ओळखीत असतो.

ह्या आत्मनिर्मितीतून माणसाला स्वतःची ओळख आणखी एका प्रकारे पटते. विवेकशीलता आणि दिलेली मानवी प्रकृती ह्यांच्या संघर्षामधून आणि संघर्षातून साधलेल्या (आंशिक) एकरूपतेतून मानवी संस्कृतीची, स्वातंत्र्याची जी रूपे सिद्ध होतात त्यांतून त्याला हे दिसून येते की विवेक आणि मानवी प्रकृती यांच्यात केवळ विरोध आहे हे मानणे एकांगी आहे आणि 'अविवेकी' मानवी प्रकृती, आणि ज्या समग्र बाह्य निसर्गामधून ही प्रकृती उदयाला येते आणि ज्या निसर्गाचे कोंदण तिला आहे तो निसर्ग हे विवेकशीलतेच्या विकासाला आणि परिपूर्तीला अनुकूल आहेत, विवेकशीलता व निसर्ग यांमधील द्वंद्व, विरोध हे विवेकशीलतेचे मूर्त रूप साधण्याचे अनिवार्य माध्यम आहे असे मानवी विवेकाला आकलन होते. मानवी विवेकशीलता (विवेकशक्ती) आणि तिच्या विरोधी असल्यासारखी दिसणारी मानवी प्रकृती व बाह्य निसर्ग ह्यांच्यामधील संघर्ष, त्यातून साधली जाणारी त्यांची एकरूपता हे जर विवेकशीलतेच्या परिपूर्तीचे माध्यम असेल तर ज्या विवेकशीलतेची परिपूर्ती अशा रीतीने साधली जाते ती विवेकशीलता आपल्या माध्यमापासून- विवेकी मानवी व्यक्ती आणि निसर्ग ह्यांपासून- भिन्न असणार आणि उच्चतर असणार. ही उच्चतर विवेकशीलता म्हणजे वैश्विक विवेकशक्ती किंवा वैश्विक चैतन्य. दि. के. बेडेकरांनी ह्याचा निर्देश करण्यासाठी 'विश्वचेतन' हा शब्द योजिला होता. त्याचा वापर करून असे म्हणता येईल की मानवी व्यक्ती आणि मानवी समाज एका बाजूला व निसर्ग दुसऱ्या बाजूला ह्यांच्यामधील विरोध, संघर्ष आणि ह्या संघर्षाद्वारा, त्याचे निराकरण करीत साधली जाणारी त्यांची एकरूपता, हे सर्व विश्वचेतनाचे आविष्कार आहेत आणि ह्या आविष्कारांद्वारे विश्वचेतन, वैश्विक विवेकशीलता स्वतःची परिपूर्ती साधते. विश्वाचे असे जे आकलन आहे ते आकलन म्हणजेच विश्वचेतनाची परिपूर्ती. ही जशी विश्वचेतनाची परिपूर्ती, विश्वचेतनाची स्वतःची सिद्धी आणि स्वतःची ओळख असते तशीच

अनुक्रमणिका

विवेकशील विषयी म्हणून माणसाने साधलेली स्वतःच्या स्वरूपाची सिद्धी आणि त्याचे आकलन असते. विषयी असलेला माणूस आणि त्याच्याभोवती ठाकलेले विश्व ह्यांमधील द्वंद्वाचे येथे निरसन होऊन ह्या द्वंद्वाचे माणसाच्या आत्मसिद्धीत आणि आत्मज्ञानात परिवर्तन होते.

अशा रीतीने आपण विश्वचेतनाच्या संकल्पनेकडे येतो. विश्वचेतन हा आत्मजाणीवयुक्त, विवेकशील असा विषयी आहे. हा केवल (ॲब्सोल्यूट) विषयी आहे. आता आपण पाहिले आहे विषयीला भौतिक, शारीरिक अधिष्ठान असावे लागते आणि त्याच्या आविष्कारासाठी, (आविष्काराद्वारा साधल्या जाणाऱ्या त्याच्या आत्मसिद्धीसाठी) भौतिक माध्यम लागते. आता माणसाच्या बाबतीत आपण पाहिल्याप्रमाणे त्याचे शारीरिक अधिष्ठान आणि माध्यम 'दिलेले' असते. माणसाचे शारीरिक अधिष्ठान ज्याप्रमाणे त्याच्या आत्माविष्काराचे माध्यम असते त्याप्रमाणे ह्या आत्माविष्काराला ते मर्यादाही घालते. पण विश्वचेतनाच्या बाबतीत अशी मर्यादा नाही. कारण विश्वचेतन हा केवल विषयी आहे. तो कशाच्या सापेक्ष नाही; कशाने मर्यादित नाही. तो अनंत आहे. पण चेतन असण्यात, आत्माविष्कारी असण्यात, त्या आविष्काराचे एक बाह्य माध्यम आहे असे अभिप्रेत असते. बाह्य म्हणजे भौतिक माध्यम. विश्वचेतनापलीकडे काही नसल्यामुळे ते दिलेले नसते. विश्वचेतनाला स्वतःच्या अस्तित्वासाठी, आविष्कारासाठी हे माध्यम 'स्थापावे' लागते. असे म्हणण्यात विश्वचेतनाला हे करणे भाग पडते आणि ही त्याच्या स्वातंत्र्यावरील मर्यादा आहे असे सूचित होते. पण ते योग्य नाही. विश्वचेतन हा विषयी असल्यामुळे स्वतःच्या आविष्काराद्वारा स्वतःचे स्वरूप साधणारा, मूर्त करणारा असा तो आहे. ह्या आविष्काराचे माध्यमही तो स्वतःच स्थापन करतो. ह्याचा अर्थ असा की केवल विषयी, *शुद्ध विषयी हे विश्वचेतनाचे मूळचे स्वरूप* असले तरी ते त्याचे सम्यक्, परिपूर्ण स्वरूप नाही. स्वतः स्थापिलेल्या भौतिक माध्यमात स्वतःचा आविष्कार करून स्वतःची परिपूर्ती जेव्हा तो साधतो, ते त्याचे स्वरूप हे त्याचे परिपूर्ण स्वरूप असते. पण असे म्हणण्यानेही गैरसमज निर्माण होणे शक्य आहे. कळी ही कळी म्हणून घेतली तर कळी हे तिचे जे रूप असते ते तिचे खरेखुरे, संपूर्ण रूप नसते, तिचे जेव्हा फूल बनते तेव्हा तिचे खरे रूप तिला प्राप्त झालेले असते असे म्हणता येईल. कळी हे कळीचे रूप आणि फूल हे तिचे रूप ही काळात एकमेकांपासून अंतरावर असतात. कळी ते फूल हा प्रवास जेव्हा कळी फुलाचे रूप धारण करते तेव्हा थांबतो आणि त्याच्या अंती कळीचे खरे रूप प्रकट झालेले असते. तसेच विश्वचेतनाचे प्रारंभीचे जे अपूर्ण रूप असते त्याच्यापासून त्याच्या विकासाला सुरुवात होते आणि त्याचे परिपूर्ण रूप त्याला प्राप्त झाले की त्याचा विकास, आविष्कार थांबतो असे जर म्हटले तर ते गैर ठरेल. विषयीचा आत्माविष्कार हा त्याचे परिपूर्ण स्वरूप प्रकट होण्याअगोदर घडणारी क्रिया आणि हे प्रकटीकरण घडवून आणणारी प्रक्रिया नसते; परिपूर्ण रूपाला बाह्य असलेली ती प्रक्रिया नसते. त्याच्या परिपूर्ण रूपाचे प्रकटीकरण हाच त्या विषयीचा आत्माविष्कार असतो. तेव्हा विश्वचेतन म्हणजे भौतिक माध्यमाची स्थापना करून त्याला स्वतःचे रूप देऊन स्वतःचे स्वरूप सिद्ध करणारा असा विषयी आहे. हे समग्र प्रवर्तन (ॲक्टिव्हिटी) हे विश्वचेतनाचे स्वरूप आहे.

केवळ विषयी हे जे विश्वचेतनाचे मूळचे स्वरूप आहे ती म्हणजे परिकल्पना, आयडीया होय. ह्या परिकल्पनेच्या विषयात, भौतिकतेत झालेल्या आत्माविष्काराद्वारे विषयी-विषयाची जी एकरूपता साधली जाते ते विश्वचेतनाचे सम्यक स्वरूप आहे.

तेव्हा विश्वचेतन आत्माविष्कारासाठी भौतिक माध्यम स्थापन करून त्यात अवतीर्ण होतो. आता भौतिकतेचे स्वरूपच असे असते की भौतिक वस्तू ही विशिष्ट ठिकाणी आणि विशिष्ट काळी असते. विशिष्ट भौतिक ज्या काळी ज्या ठिकाणी असते त्याहून अन्य ठिकाणी ती त्या काळी नसते. तेव्हा चेतन जर भौतिकतेत अवतीर्ण झाला तर तो एके ठिकाणी असणार आणि त्या वेळी अन्य ठिकाणी नसणार. चेतनाचे हे रूप म्हणजे सान्त चेतन (फायनाइट स्पिरिट).

हा सान्त चेतनही विषयी आहे. तेव्हा त्याची आत्मजाणीवही त्याच्या जाणिवेहून भिन्न असलेल्या भौतिक विषयाशी तिचा जो विरोध असतो, त्या विरोधाच्या जाणिवेतून सिध्द होणारी असते. ह्या दृष्टीनेही सान्त चेतन सान्त असते. स्वतःहून भिन्न असलेल्या विषयाच्या जाणिवेने मर्यादित असते.

अनुक्रमणिका



भौतिकतेत अवतीर्ण झालेले सान्त चेतन हा सदेह असते. म्हणजे त्याची धारणा जीवनव्यापारांनी होते. आत्मजाणीवयुक्त विषयी असलेला प्राणी– म्हणजे माणूस– असे सान्त चेतनाचे संपूर्ण स्वरूप असते. आता एका प्रकारच्या प्राण्याची धारणा अन्य प्रकारच्या प्राण्यांच्या आणि वनस्पतींच्या योगे होते. तेव्हा निसर्गात मानवेतर प्राणी, तसेच वनस्पतीही असतात. पण ह्या इतर जीवजाती विषयी नसतात. माणूस हा विषयी असलेला प्राणी आहे. म्हणून त्याला इतिहास आहे. आपली विवेकशीलता आणि स्वातंत्र्य अधिकाधिक पर्याप्ततेने ह्या इतिहासात तो मूर्त करीत जातो. ह्या इतिहासाद्वारा विश्वचेतनाची विवेकशीलता फलद्रूप झालेली असते आणि आपण ह्या आविष्काराचे आणि साफल्याचे माध्यम आहोत हे आकलन जेव्हा त्याला होते तेव्हा ते, विवेकशील विषयी म्हणून त्याचे अंतिम साफल्य असते आणि त्याच्या द्वारा विश्वचेतनाने साधलेले स्वतःचेही साफल्य असते.

विषयी, त्याने आत्माविष्कारासाठी स्थापन केलेला स्वतःहून भिन्न आणि (प्रथमदर्शनी) विरोधी असलेला विषय आणि विषयीने विषयाशी संघर्ष करून, ह्या भेदाचे निरसन करीत, विषयात स्वतःचे स्वरूप मूर्त करून साधलेली दोघांची एकात्मता आणि साफल्य असे हेगेलच्या 'डायलेक्टिक'चे स्वरूप आहे. वरील विवेचनावरून हे डायलेक्टिक विश्वचेतनाच्या पातळीवर आणि मानवी इतिहासाच्या पातळीवर विकसित होत असते हे दिसून येईल. ह्या दोन पूर्णपणे भिन्न पातळ्या नव्हेत. कारण मानवी जीवन हा विश्वचेतनाच्या आत्माविष्काराचे एक मूलभूत रूप आहे.

मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाकडे ह्या पार्श्वभूमीवर पाहिले पाहिजे. (अपूर्ण)

* *

FORM IV

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

प्रकाशन स्थळ	: प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	: दरमहा १ तारीख
मुद्रक	: श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित
राष्ट्रीयत्व	: भारतीय
पत्ता	: द्वारा– दी प्राज्ञ प्रेस, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक व संपादक	: मेघश्याम पुंडलिक रेगे
राष्ट्रीयत्व	: भारतीय
पत्ता	: 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रा (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१
मालक	: प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी मेघश्याम पुंडलिक रेगे जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मे. पुं. रेगे
प्रकाशक

अनुक्रमणिका

भारतातील निधर्मीवादाचे भवितव्य

प्रमोद वियाणी

सहा डिसेंबर एकोणीसशे ब्याण्णव रोजी अयोध्येत हिंदुत्ववादी संघटना व हिंदुत्ववादी राजकीय पक्षांनी बाबरी मशीद नावाची वादग्रस्त इमारत पाडल्यानंतर संपूर्ण भारतात अराजक माजले. आतापर्यंत शांततेचा इतिहास असलेल्या छोटया-छोटया खेडयांमधील जन-जीवनही असुरक्षित झाले. एवढेच नव्हे, तर भारतीय उपखंडातील वेगवेगळया देशांमध्येही त्या घटनेच्या प्रतिक्रिया उमटल्या. ४००–५०० वर्षांची जीर्ण झालेली एखादी वास्तू पाडली गेली म्हणून केवळ हा हलकल्लोळ उडाला नाही. इमारत पाडल्याने होणारे दोन-चार लाख रुपयांचे नुकसान हा चिंतेचा, काळजीचा मुद्दा नव्हता, तर या देशाने स्वातंत्र्यानंतर जी जीवनप्रणाली मान्य केली होती, त्या जीवनप्रणालीला, मूल्यांना, निष्ठेला खूप मोठा धक्का बसला होता. या अर्थाने बघितले, तर बाबरी मशीद पाडण्याचे आंदोलन हे प्रतीकात्मक होते. हा सरळ सरळ धर्मनिरपेक्षतेवर, निधर्मीवादावर जबरदस्त हल्ला होता.

बाबरी मशीद पाडणे किंवा त्यानंतर मथुरा, काशी येथील मुस्लिम धर्मस्थळांचा नाश करणे हा एककलमी कार्यक्रम हाती घेणाऱ्या भाजप, शिवसेना यांसारख्या हिंदुत्ववादी राजकीय पक्षांचा व बजरंग दल, राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ, विश्व हिंदू परिषद यांसारख्या हिंदुत्व-वादी संघटनांचा असा दावा आहे, की हा एककलमी कार्यक्रम म्हणजे राष्ट्रउभारणीचे, राष्ट्राच्या अस्मितेला जागवण्याचे जनआंदोलन आहे; ही भूमी हिंदूंची आहे; हिंदुत्व हा आमच्या श्रद्धेचा, अभिमानाचा, गौरवाचा विषय आहे; आम्ही हिंदू आहोत याचा आम्हाला गर्व वाटला पाहिजे, अशी या पक्ष व संघटनांची भूमिका आहे. परंतु (हिंदुत्ववाद्यांच्या) दुर्दैवाने स्वातंत्र्योत्तर सत्ताधाऱ्यांनी व (हिंदुत्ववादी सोडून) सर्वच राजकीय पक्षांनी सातत्याने मुस्लिम किंवा तत्सम अल्पसंख्याकांच्या अनुनयाचे धोरण ठेवल्याने बहुसंख्य असणाऱ्या हिंदूंवर अन्याय होतो आहे. हे अनुनयाचे धोरण हिंदुविरोधी म्हणजेच पर्यायाने देशविरोधी आहे. त्या सर्वांनी घेतलेल्या हिंदुविरोधी भूमिकेमुळे सर्व-सामान्य हिंदू गोंधळून गेला आहे. त्याची अस्मिता, आत्मगौरव जागा करण्यासाठी या हिंदुत्ववादी संघट-नांनी निधर्मीवादावरील हल्ल्याच्या स्वरूपाने आक्रमक भूमिका घेतल्याची त्यांची धारणा आहे.

अयोध्या प्रकरणानंतर संपूर्ण जगात भारतीय लोकशाहीच्या भवितव्याबद्दल शंकेचे वातावरण दिसू लागले. देशात चालू असलेल्या जातीय दंग्यांमुळे एकूणच सामाजिक जीवनावर भयंकर परिणाम झाला. मुंबई, सुरत वगैरे ठिकाणी माणसे जिवंत जाळली गेली. माणुसकीच्या दृष्टीने ही घटना धक्कादायक होती. वेगवेगळया धर्मांच्या लोकांना एकमेकांबद्दल भयंकर अविश्वास वाटू लागला आहे. माणसे एकमेकांकडे संशयाने पाहू लागल्याने भारतीय समाजजीवनाचा परस्परविश्वासार्हतेचा असलेला पायाच ठिसूळ झाला. एकमेकांच्या धर्माकडे आदराने, निकोप दृष्टीने पाहणे व सहिष्णू वृत्तीने समाजजीवन जगणे हा तो पाया होता. आज एकमेकांच्या धर्मांबद्दलचा द्वेष एवढा उफाळून आला आहे, की समूहजीवनाचे मूलतत्त्वच धोक्यात आले आहे. त्यामुळे समाजाचे अभिसरण उलटया दिशेने सुरू झाले. आपापल्या धर्मांच्या झेंड्या-खाली एकत्र येऊन यादवीची भाषा बोलली जाऊ लागली. ही आगळिक फक्त हिंदुत्ववाद्यांनीच केली असे नाही, तर जात्यंध, कर्मठ मुसलमानांनीही प्रजासत्ताक-दिनावर बहिष्कार, काळ्या झेंडयांचे निदर्शन, असल्या गोष्टी करून या देशातील वेगवेगळया धर्मांतील सर्व-सामान्य जनतेच्या परस्परविश्वासाला सुरुंग लावण्याचेच काम केले.

अशा घटना पूर्वी घडल्या नाहीत असे नाही; पाकिस्तान विरुद्ध भारतीय संघाच्या क्रिकेट सामन्यात पाकिस्तान विजयी झाल्यानंतर पाकधार्जिण्या मुसल-मानांनी फटाके वाजवून आपला आनंद व्यक्त केला





अनुक्रमणिका

आहे. काही ठिकाणी हिंदूंनी मशिदीसमोरून वाद्ये वाजवत मिरवणुका नेल्या आहेत किंवा मशिदीत डुक्कर सोडले आहे. अशा घटना दोन्ही बाजूंनी वेळोवेळी घडत गेल्या. अशी उदाहरणे खूप आहेत. परंतु या सर्वांचा उत्कर्षबिंदू शोभेल अशी घटना अयोध्येत बाबरी मशीद जमीनदोस्त करताना घडली आहे. निधर्मी म्हणवणाऱ्या शक्तीही या घटनेमुळे आणि नंतर उद्भवलेल्या लोकक्षोभामुळे गोंधळून गेल्या.

यापूर्वी निधर्मीवादावर खूप उलटसुलट चर्चा झडली. पण ती तशी नैमित्तिकच ठरली. आता मात्र निश्चित अशी भूमिका निधर्मीवाद्यांना घेणे गरजेचे झाले आहे. 'अयोध्येच्या' पार्श्वभूमीवर निधर्मीवादावरील चर्चेची गरज ही एरव्हीपेक्षा निराळी अशी आहे. 'अयोध्येमुळे' भारतात निधर्मीवाद जिवंत राहणार की नाही असाच प्रश्न उपस्थित झाला आहे. त्या अनुषंगानेच 'भारतातील निधर्मीवादाचे भवितव्य' या विषयावर चर्चा करायची आहे.

सर्वप्रथम 'निधर्मी' या संकल्पनेचा स्वच्छ, स्पष्ट अर्थ आपल्याला शोधून काढावा लागेल. भारतातील राजकीय नेते त्यांना हवे तसे सोयीस्कर शब्द वापरून, सोयीस्कर स्पष्टीकरण- शब्दार्थ देऊन मूळ संकल्पनेचा अर्थच बदलून टाकतात. निधर्मीवादाचेही तेच झाले आहे. जो तो आपल्या सोयीप्रमाणे त्याचा अर्थ लावू लागला आहे. सगळ्यात विनोदाची गोष्ट म्हणजे, भाजपच्या एका नेत्यानेही आपला पक्ष निधर्मी असल्याचा दावा 'अयोध्या' घटनेनंतर पुण्यात जाहीरपणे बोलताना केला आहे. म्हणूनच निधर्मीवादाचे भारतातील भवितव्य काय या विषयावर चर्चा करण्यापूर्वी, निधर्मीवाद म्हणजे काय हेच ठरवायला हवे आहे.

इंग्रजीतील Secularism या शब्दाला प्रतिशब्द म्हणून मराठीत निधर्मी, धर्मनिरपेक्षता, सर्वधर्मसमभाव असे वेगवेगळे शब्द वापरले जातात. लॅटिन Saeculum या शब्दापासून Secular हा इंग्रजी शब्द तयार झाला. सी. विल्यम्स यांच्या मते 'सेक्युलम'चा अर्थ 'चालू युगाचा' किंवा 'या जगाशी संबंधित' (Worldly, or material, not religious or spiritual) असा आहे.

Secularism या इंग्रजी शब्दाचा व निधर्मी आणि धर्मनिरपेक्षता या मराठी शब्दांचा अर्थ वेगवेगळ्या शब्दकोशांमध्ये पुढीलप्रमाणे दिला आहे–

१) Secularism–
(A) A secular spirit or tendency, a system of political or social philosophy that rejects all forms of religious faith.
(B) The view that public education and other matters of civil policy should be conducted without the introduction of a religious element.
(C) Belief that morality, education etc. should not be based on religion.
(D) नीती, शिक्षण, राज्यसंस्था निधर्मी असाव्यात असे मत.

(२) Secular–
(अ) Worldly, material– लौकिक, ऐहिक, जड गोष्टींच्या संबंधाचा, धर्मातीत किंवा निधर्मी.
(ब) Not concerned with spiritual or religious affairs; worldly.

(३) Secularize–
धर्मातीत करणे, कशाचे तरी धर्माधिष्ठान काढून टाकणे.

शब्दकोशांत Secularism, Secular, Secularize या तीन शब्दांच्या दिलेल्या शब्दार्थांवरून एक गोष्ट स्पष्ट दिसते ती ही, की यात कुठेही Secularism म्हणजे 'सर्वधर्मसमभाव' असे म्हटलेले नाही. याचाच अर्थ, Secularism चा अर्थ 'सर्वधर्मसमभाव' असा होत नाही आणि हा मुद्दा अत्यंत महत्त्वाचा आहे एवढेच तूर्त येथे नमूद करतो.

'निधर्मी' व 'धर्मनिरपेक्षता' या शब्दांचा मराठी शब्दकोशांमध्ये दिलेला अर्थ आता आपण तपासून पाहू.

४) निधर्मी– हा शब्द 'नि' हा पूर्वप्रत्यय लागून तयार झाला आहे.
नि = नकार, अभाव, निकोप, निकामी.
धर्मी = धर्माने वागणारा, सदाचरण ठेवणारा, न्यायी, सद्वर्तनी ते ते गुणधर्म अंगी असणारा.

५) निरपेक्षता– निरिच्छपणा, निःस्वार्थता, पक्षपातशून्यता. (निरिच्छ = इच्छाहीन, रहित)

'धर्म' या शब्दाचा रूढ अर्थ 'परंपरेने पाळावयाचे कर्मकांड' हा सामान्य जनतेच्या डोक्यात असतो. तात्त्विक पातळीवर 'धर्म जो समाजास धारण करतो तो' वगैरे धर्माची व्याख्या करता येते, पण सर्व-सामान्यांच्या डोक्यात हे तात्त्विक विवेचन नसतेच. वरील वेगवेगळ्या शब्दकोशांमधील शब्दार्थावरूनही एक गोष्ट अत्यंत ठळकपणे सिद्ध होते ती ही, की Secularism ही नकारात्मक; धर्म नाकारणारी अशी कल्पना आहे.

धर्मनिरपेक्षता हा शब्द 'धर्म+निरपेक्षता' असा तयार होतो. निरपेक्षता म्हणजे 'पक्षपातशून्यता' असा अर्थ होणार असेल, तर "धर्मांबद्दलचे पक्षपातशून्य, नि:पक्षपाती धोरण" असा धर्मनिरपेक्षता या शब्दाचा अर्थ होईल. याचाच अर्थ मग "सर्व धर्मांकडे समान दृष्टीने पाहणे" असाही होईल. म्हणजेच हा अर्थ सरळ-सरळ 'सर्वधर्मसमभाव' असा होईल आणि हा अर्थ इंग्रजी Secularism या शब्दात अभिप्रेत नाही. मात्र 'निरपेक्षता' या शब्दाचा अर्थ 'रहित' (less, without) असा घेतला (निरिच्छ=रहित) तर धर्म-निरपेक्ष म्हणजे धर्मरहित, धर्म नसलेला असा अर्थ होईल आणि तोच अर्थ 'निधर्मी' या मराठी शब्दाला किंवा Secularism या इंग्रजी शब्दाला अभिप्रेत आहे. धर्मनिरपेक्षता हा शब्द बऱ्याच वेळा सर्वधर्मसमभाव अशा अर्थाने वापरल्यामुळे 'निधर्मीपणाची' नेमकी व्याख्या करण्याची गरज निर्माण झाली आहे.

Secularism, निधर्मी व धर्मनिरपेक्ष या तिन्ही शब्दार्थांवरून Secularism ला मराठीत निधर्मी हाच पर्यायी शब्द अतिशय योग्य असल्याचे लक्षात येईल.

निधर्मी हा शब्द 'नि+धर्मी' असा तयार होतो. त्याचा अर्थ मराठी शब्दकोशांवरून 'धर्माप्रमाणे वागण्यास नकार देणारा' असाच होतो. Secularism या इंग्रजी शब्दात हाच अर्थ अभिप्रेत आहे. इंग्रजी Secularism एक तर राजकीय व सामाजिक व्यवस्थेच्या संदर्भात कोणत्याही स्वरूपात धार्मिक श्रद्धा नाकारतो, त्याबरोबरच 'सार्वजनिक शिक्षण व नागरी धोरण हे धार्मिक घटकांच्या प्रभावाशिवाय अंमलात आणणे' असाही अर्थ सूचित करतो.

आपल्याकडे धर्मनिरपेक्षता शब्दाचा अर्थ 'धर्म-रहित' असा घेण्यापेक्षा 'सर्व धर्मांकडे समानतेने पाहणे' असा घेतला गेला आहे. या घोटाळ्यामुळेच धर्मनिरपेक्षता व सर्वधर्मसमभाव हे शब्द एकमेकांना पर्यायी म्हणूनही वापरले जात आहेत. जर 'धर्म-निरपेक्षता' शब्दाचा 'सर्वधर्मसमभाव' हाच एक अर्थ विचारात घेतला जाणार असेल, तर मात्र इंग्रजी Secularism शब्दाला मराठीत 'निधर्मी' हाच शब्द पर्यायी म्हणून वापरायला हवा. कारण इंग्रजी Secularism ला अभिप्रेत असणारा सर्व आशय निधर्मी या शब्दातून स्पष्टपणे, स्वच्छपणे ध्वनित होतो.

अमेरिकन घटनेच्या पहिल्या दुरुस्तीत अमेरिकन सुप्रीम कोर्टाने शाळांमधून धार्मिक प्रार्थना म्हणण्यावर बंदी घातली. जस्टिस डग्लस यांनी त्या वेळी दिलेल्या स्पष्टीकरणानुसार "सरकार धर्माच्या विरोधात नसून धर्माबद्दल तटस्थ असल्याचे" स्पष्ट केले आहे. याचाच अर्थ, अमेरिकन निधर्मीवादातही सर्वधर्मसमभाव नव्हे, तर धर्माबद्दलची शासकीय तटस्थता महत्त्वाची मानली गेली आहे.

खरे तर, Secularism ची कल्पना सरळसरळ नास्तिकतेलाच जवळची आहे. पण काही भारतीय विचारवंत निधर्मीवादाची ही कल्पना मान्य करीत नाहीत. ती त्यांची दुसरी बाजूही थोडक्यात आपल्याला पाहायला हवी. डॉ. राधाकृष्णन् यांचे Secularism बद्दलचे विश्लेषण पुढीलप्रमाणे आहे–

"भारत स्वत:ला धर्मनिरपेक्ष राज्य म्हणविते याचा अर्थ असा नाही, की अदृश्य दैवी शक्तीचे अस्तित्व आपण नाकारतो, किंवा धर्माचे जीवनात स्थान आहे, हे अमान्य करतो किंवा धर्मबाह्य गोष्टींना उत्तेजन देतो. धर्मनिरपेक्षता हा एक नवा राज्यधर्म होऊन त्या अन्वये शासनाने काही दैवी अधिकार आपल्या हाती घेतले आहेत असा त्याचा अर्थ नाही. भारतीय परंपरेत देवावरील श्रद्धा हे एक जीवनाचे मूलतत्त्व मानले गेले असले, तरी भारतीय राज्य हे कोणत्याही एका धर्माचे म्हणून राहणार नाही व कोणताही एक धर्म त्यावर नियंत्रण ठेऊ शकणार नाही. कोठल्याही एका धर्माला आम्ही अग्रहक्क देणार नाही किंवा त्यात आपपरभाव दाखविणार नाही. राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय व्यवहारांत कोणत्याही एका धर्माला खास जागा मिळता कामा नये. कारण त्यामुळे लोक-शाहीच्या मूलभूततत्त्वांचा भंग होईल व धर्म व राज्य या दोन्हींच्या हितास त्यामुळे बाधा येईल. ही धार्मिक नि:पक्षपाती, समावेशक दृष्टी व सहिष्णुता वृत्ती भविष्य-काळात आपल्याला राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रात

अत्यंत महत्त्वाची भूमिका पार पाडण्यास मदत करील. नागरिकांचा कोणताही एक गट दुसऱ्या गटाला नाकारून स्वत:साठी अधिकार घेऊ शकणार नाही. धार्मिक कारणासाठी म्हणून कोणाही व्यक्तीला निराळी व कमीपणाची वागणूक मिळू नये; सामान्य समाज-जीवनात जास्तीत जास्त भाग घेण्याचे स्वातंत्र्य सर्वांनाच मिळाले पाहिजे. धार्मिक अधिकार व राज्याचे अधिकार हे वेगळे करण्यामागे हेच मुख्य तत्त्व आहे. **भारतीय राज्याचा सर्वधर्मसमभाव आणि निधार्मिकता वा नास्तिकता यांच्यात घोळ करता कामा नये.** येथे सेक्यूलॅरिझम या शब्दाची व्याख्या भारतीय प्राचीन धार्मिक परंपरेनुसार करण्यात आली आहे."

'सेक्यूलॅरिझमची' डॉ. राधाकृष्णन् यांनी केली तेवढी गोलमगोल व्याख्या आणखी कुणी केली नसेल ! नेमके काय म्हणायचेय त्यांना ? उघड आहे, की राधाकृष्णन् सर्वधर्मसमभावाचा पुरस्कार करताहेत, निधार्मिकतेचा नव्हे ! त्यांना 'सेक्यूलॅरिझमचा' अर्थ 'सर्वधर्मसमभाव' असाच अभिप्रेत आहे. पाश्चिमात्त्यांच्या सेक्यूलॅरिझम संकल्पनेत स्पष्टपणे धर्मविरोधी विचार अभिप्रेत आहे. राज्यव्यवस्था व शिक्षण यांनी धर्माबद्दल उदासीनता दाखवली पाहिजे, त्यांच्यापासून दूर राहून केवळ ऐहिक गोष्टींचाच विचार केला पाहिजे असे 'सेक्यूलॅरिझम म्हणतो.

भारताच्या दिवंगत पंतप्रधान इंदिरा गांधी म्हणतात, "सेक्यूलॅरिझम म्हणजे धर्मवाद नव्हे किंवा धर्माविषयी उदासीनताही नव्हे, तर **सेक्यूलॅरिझम म्हणजे सर्वधर्मसमभाव म्हणजेच सर्व धर्माविषयी समान आदर.** सेक्यूलॅरिझम म्हणजे दुसऱ्याच्या धर्माबद्दल केवळ सहिष्णुता नसून त्या धर्माबद्दल खराखुरा आदर होय."

'निधर्मीपणा' च्या व्याख्येतील हा भोंगळपणा दूर करण्यासाठी मुद्दामच शब्दकोशांचा आधार घेतला आहे व अमेरिकन न्यायमूर्तींचे मतही नोंदवले आहे. निधर्मी हा शब्द सरळ सरळ नकारात्मकच असताना त्याला बळेच सहिष्णू वगैरे बनवून सौम्य करून टाकले आहे. निधर्मीवादात शासनाने धर्माशी संबंध ठेऊ नये; राज्यव्यवस्था व सार्वजनिक शिक्षण ऐहिक असावे; धर्माशी संबंधित नसावे असे अभिप्रेत आहे. धर्माच्या विकासाशी शासनाला कर्तव्य नाही. शासनाने धर्मपालन करू नये, राष्ट्राला-राज्याला (State) धर्माचा आधार असू नये असा निधर्मीवादाचा अर्थ आहे.

भारताच्या स्वातंत्र्यानंतर देशाच्या सरकारने या राष्ट्राच्या स्वतःचा धर्म जाहीर केला नाही. काही राष्ट्रे स्वतःला 'मुस्लिम राष्ट्र' वगैरे म्हणवतात त्या अर्थाने आपल्या देशाला धर्म नाही. म्हणूनच तर भारत हे निधर्मी राष्ट्र म्हणून ओळखले जाते. भारताच्या लोकसंख्येच्या प्रमाणावर, इतिहासावर, संस्कृतीवर नजर टाकली, तर या राष्ट्राला स्वतःचा धर्म ठरविणे अवघडच आहे हेही आपल्या लक्षात येईल. आपल्या देशात लोकसंख्येची विभागणी साधारणपणे पुढीलप्रमाणे आहे–

धर्मानुसार लोकसंख्या विभागणीचा तक्ता

क्र.	धर्म	संख्या (दशलक्ष)		% शेकडा प्रमाण	
		१९८१	१९७१	१९८१	१९७१
१	हिंदू	५४९.८	४५३.४	८२.६	८२.७
२	मुस्लिम	७५.५	६१.४	११.४	११.२
३	ख्रिश्चन	१६.२	१४.२	२.४	२.६
४	शीख	१३.१	१०.४	२.०	१.९
५	बौद्ध	४.७	३.९	०.७	०.७
६	जैन	३.२	२.६	०.५	०.५
७	इतर	२.८	२.२	०.४	०.४
	एकूण	६६५.३	५४८.२	१००.०	१००.०

(**टीप** : १९८१ च्या जनगणनेत आसामची जनगणना समाविष्ट नाही. अशांत परिस्थितीमुळे आसाममध्ये १९८१ ची जनगणना होऊ शकली नव्हती.)

लोकसंख्येच्या या तक्त्यावरून असे दिसते, की देशात १९८१ साली ८२% हिंदू, ११% मुसलमान, २.५% ख्रिश्चन, २% शीख व एक, अर्धाटक्का अशा स्वरूपात, बौद्ध, जैन धर्मीय प्रजा आहे. देशात विविध धर्मीय जनता सध्या राहात आहे. यातील चार धर्म तर एतद्देशीयच आहेत. त्यामुळेच हे कोणत्या धर्माचे राष्ट्र आहे हे ठरविणेच अवघड आहे. भारताचा धर्म हिंदू म्हणून घोषित केला, तर शीखांना ते मान्य होईल का? त्यांना मग स्वतंत्र खलिस्तान हे धर्मावर आधारित राष्ट्र देण्याची तयारी हिंदुत्ववाद्यांना दाखवावी लागेल. जैन व बौद्धांचीही अशीच वेगळ्या राष्ट्रांची मागणी राहणार. मुसलमानांचे ठीक आहे, की

अनुक्रमणिका

तो परकीय धर्म आहे ! त्या आधारावर त्यांची मागणी फेटाळता येईल. पण जैन, बौद्ध, शीख हे तर या भूमीतच जन्माला आलेले धर्म आहेत. त्यांना ' हिंदू शासन ' कसे मान्य होईल ? आपल्या देशाच्या राज्यकारभाराला धर्माचा आधार देण्याची मागणी मान्य केली, तर देशाच्या भूभागाची फाळणी अटळ आहे ! लोकसंख्येच्या विभागणीकडे पाहिले, की या राष्ट्राचा धर्म हिंदुत्ववाद्यांच्या मागणीप्रमाणे ' हिंदू ' म्हणून घोषित करणे अशक्यच आहे हे स्पष्ट होईल.

राज्यकारभार व शिक्षण ज्यांना त्यांना ज्यांच्या त्यांच्या धर्माच्या सोयीप्रमाणे करू देण्यास मुभा दिल्यास या देशालाच भवितव्य उरणार नाही. मुसलमानांचा कारभाराचा आग्रह शरियतच्या नियमानुसार असणार, हिंदूंचा कारभार मनुस्मृतीनुसार असणार, शीखांना संसदेत कृपाण न्यावयाचे आहे असा सर्व गोंधळ होऊन जाईल. यापेक्षा सार्वजनिक शिक्षण व राज्यकारभार हा निधर्मी आणि देशाच्या हिताच्या दृष्टीनेच करावा लागणार ही भूमिका घ्यावी लागते.

निधर्मीवादाची व्याख्या करताना जो भोंगळपणा आजपर्यंत अनेकांनी दाखविला त्याचे फलस्वरूपच आज देशाच्या फाळणी होण्याच्या भीतीत व्यक्त होत आहे. ' धर्म ' या कल्पनेपासून राजकारण्यांनी दूरच राहायला हवे होते, तरच या देशात निधर्मीवादी समाजाची पायाभरणी करता आली असती. अडचणीचा मुद्दा असा, की ' धर्म ' ही बाब व्यक्तिगत करा, हे सांगताना ती एक समूह संकल्पना आहे, ती व्यक्तिगत बनवता येणे कठीण आहे हे आपण लक्षात घेतले नाही. सर्वच धर्मांच्या उपासनापद्धती या जवळपास सार्वजनिक स्वरूपाच्या आहेत. भजन, नमाज, चर्चमधील प्रार्थना इ. बाबी अनेक लोक एकत्र येऊन करतात. अशा वेळी ' धर्म ' व्यक्तिगत करा असे कसे म्हणणार ? भारतीय समाजाच्या पार्श्वभूमीवर निधर्मीवाद म्हणजे जवळपास राज्यकारभारातील नास्तिकता ही भूमिका घेणे राजकारण्यांना जड गेल्यामुळे आपण मूळच्या संकल्पनेपासून दूर भरकटत आलो आहोत. धर्म सार्वजनिक राहिला, तरी विविध धर्मांतील जनतेत त्यामुळे कटुता येणार नाही, हे पाहणे राज्यकर्त्यांचे कर्तव्य आहे. त्यासाठीच राज्य करताना स्वतःचा धर्म नाकारून समाज म्हणजे माणसांचा धर्मविरहित समूह ही भूमिका घेऊन राज्यकारभार हाकणे गरजेचे होते. याउलट कायदे करताना धर्माचा विचार, शासकीय कार्यक्रमात धार्मिक विधींचा समावेश, शिक्षणातही धार्मिक गोष्टींचा समावेश या सर्व बाबींमुळे आपल्याकडचा राज्यकारभार निधर्मी झालाच नाही व परिणामतः आजची स्फोटक परिस्थिती निर्माण झाली आहे. विविध धर्मीय जनता एकत्र राहात असताना विशिष्ट धर्माचा पुरस्कार करून त्या धर्माचे कायदे जनतेला लागू करता येत नाहीत. मनुस्मृतीचे कायदे मुसलमान, शीख, जैन, बौद्धांना लागू करता येणार नाहीत. उद्या समजा भारतात हिंदू राष्ट्र आलेच व त्यांनी भारतीय राज्यघटनेऐवजी मनुस्मृतीचे कायदे लागू केले, तर या देशातील अस्पृश्यांना, स्त्रियांना शिक्षण घेता येणार नाही. राज्यकारभार फक्त क्षत्रियच करतील. नोकऱ्या करणाऱ्या गुजर-मारवाड्यांना ते ' वैश्य ' असल्याने नोकऱ्या सोडून व्यवसाय करावे लागतील. ब्राह्मणांनी बलात्कार केले, तरी त्यांना शिक्षा करता येणार नाही व अस्पृश्यांना पुन्हा गावकुसाबाहेर राहायला जावे लागेल.

ही सर्व परिस्थिती लोकशाहीविरोधी व घड्याळाचे काटे उलटे फिरवणारी आहे.

धर्माच्या आधारावर राज्यकारभार करणे ही मध्ययुगीन कल्पना आहे. ती आता या कॉम्प्यूटरच्या युगात कशी राबवता येईल ? आज समाजाची धारणा ' धर्म ' करीत नाही तर ' राज्यघटना ' करीत असते. धर्म या कालबाह्य संकल्पनेचा आधार घेऊन राज्यकारभार करा, म्हणणाऱ्या वर्गाचा स्वतःचा एक स्वार्थ त्या मागणीमागे अंतर्भूत असतो. तो कावेबाजपणा आपण लक्षात घेतला पाहिजे.

धर्माच्या आधारावर समाजाची एकी टिकते असे म्हणणाऱ्यांनी पाकिस्तानचे उदाहरण डोळ्यांसमोर ठेवले पाहिजे. मुस्लिम धर्माचा आधार घेऊन पूर्व व पश्चिम पाकिस्तानची निर्मिती झाली, पण धर्म त्या दोघांना एकत्र ठेऊ शकला नाही. वेळ येताच एकाच धर्माच्या एकाच राष्ट्राचे दोन तुकडे झालेच. इराक विरुद्ध इराणचा संघर्ष हा एकाच धर्माच्या दोन राष्ट्रांमधील संघर्ष होता. एकाच धर्माचे हे अनुयायी देशाच्या सीमेसाठी वर्षानुवर्षे लढले त्यामागे धर्मापेक्षा इहवादच प्रबळ होता हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. आखाती युद्धातही इराकच्या विरोधात अनेक मुसलमान राष्ट्रांनी लढाई केलीच. ' जो धारणा करतो तो धर्म ' ही

अनुक्रमणिका

व्याख्या येथे खोटी पडली आहे हे आपल्या लक्षात येईल.

दुसरी एक गोष्टही आपण लक्षात घ्यायला हवी, की ज्या देशाच्या व्यवस्थेला धर्म हा आधार आहे अशा देशांचे अन्नवस्त्रादि प्रश्न संपले आहेत काय? धर्म भौतिक प्रश्न सोडवू शकत नाहीच; याउलट अन्न-वस्त्रांच्या टंचाईची, बेकारीची तीव्रता कमी व्हावी यासाठी आध्यात्मिक प्रवचनांची गुंगी समाजावर पसरवण्याचे कामच धर्म करीत असतो. समाजातील बंडखोरीची ताकद धर्मामुळे कमजोर होते व प्रस्थापितांना वर्चस्व गाजविणे सोपे जाते. अपयशी राज्यकर्त्यांनाही धर्माच्या आधारावर राजवट टिकवणे सोपे जाते. म्हणूनच अमेरिकेच्या दादागिरीविरुद्ध आपल्या सैनिकांना चेतवताना सद्दाम हुसेन अल्लाचेच नाव घेतात. "तुम्ही प्राणपणाने लढा, कारण अल्ला तुमच्या बाजूला आहे व अल्लाचीच बाजू बरोबर आहे" असे सांगून इराकी सैनिकांना लढायला सांगताना हा माणूस मात्र सपाटून मार खाल्ला की अल्लाला बाजूला ठेवून एकतर्फी युद्धबंदीही घोषित करतो. शिवाय ज्या वेळी अल्लाचेच हे शूर शिपाई अमेरिकेविरुद्ध लढत असतात, त्याच वेळी अल्लाचीच करुणा भाकणारे सौदी अरेबिया, कुवेतचे शिपाई इराकी अल्लाच्या शिपायांविरुद्ध अमेरिकेच्या बाजूने लढत असतात ही विसंगती धर्माचा मोह असणाऱ्यांनी लक्षात घ्यायला हवी.

धर्माला त्याच्या मर्यादा न दाखविल्यामुळे गोष्टी या थराला आल्या आहेत. जनतेत इहवाद प्रबळ करणेच आवश्यक होते याकडे राज्यकर्त्यांचे, विचारवंतांचे दुर्लक्ष झाल्याने भारतात आज अनागोंदी माजली आहे. राज्यघटना तयार करतानाच याचे भान ठेवायला हवे होते. किमान राज्यकर्ते तरी निधर्मी कसे असतील याचा विचार व्हायला हवा होता.

आपल्या देशाच्या राज्यघटनेने धर्मस्वातंत्र्याचा अधिकार दिला आहे. त्याच वेळी ती निधर्मी असल्याचाही दावा करते आहे. ही खरोखरच विसंगती आहे. सप्तस्वातंत्र्यांमध्ये एकीकडे आपण धर्माचरणाचे स्वातंत्र्य द्यायचे व पुन्हा लोकांनी निधर्मी व्हावे म्हणूनही त्यांना उपदेश करावयाचा याला काय अर्थ आहे? एक तर राज्यघटनेला त्यासाठी धर्मस्वातंत्र्याचे कलमच काढून टाकावे लागेल किंवा धर्मस्वातंत्र्याच्या मर्यादांचे स्पष्टीकरण द्यावे लागेल. निधर्मीवाद म्हणजे नेमके काय अभिप्रेत आहे याचेही स्पष्टीकरण, विश्लेषण राज्यघटनेने आता द्यायला हवे आहे. पुलाच्या उद्घाटनाला नारळ फोडणे, एस. टी. डेपोच्या आवारात सरकारी मालकीच्या जागेवर सरकारी खर्चानेच दत्तमंदिर बांधणे, गुरुवारी कचेरीत दत्ताची आरती करणे, पंढरपूरच्या विठ्ठलाची महापूजा राज्याच्या गृहमंत्र्यांनी करणे हे निधर्मीवादात कुठे बसते?

पोलिसांना गोळीबार करायचा आदेश दिला असताना जैनधर्मी पोलिसाने मी अहिंसा मानतो म्हणून मी गोळीबार करणार नाही असे म्हटले तर काय करायचे? ब्रिटिशांच्या काळात काडतुसांना गाईची चरबी लावली आहे अशाही एका कारणामुळे लष्करात बंड झाले होते. स्वतंत्र भारतातही अशीच उदाहरणे आहेत. 'ऑपरेशन ब्ल्यू स्टार'मध्ये अमृतसरच्या सुवर्ण मंदिरावर लष्कराने कारवाई करताच लष्करात बंड झाले व अनेक शीख सैनिक, अधिकारी लष्करातून चक्क पळूनच गेले. असेच प्रसंग वारंवार उद्भवू लागल्यास धार्मिक कारणांमुळेच देशाचे संघराज्य धोक्यात येईल हे आपण लक्षात घ्यायला हवे.

धर्म, ईश्वर या वैयक्तिक गोष्टी आहेत असे आपण एकीकडे म्हणतो, परंतु व्यवहारात या गोष्टी वैयक्तिक न राहता सार्वजनिक बनतात आणि निधर्मीवादाची 'शब्दकोशातील' संकल्पना धुळीस मिळते. पुन्हा वैयक्तिक स्वातंत्र्य व सामाजिक स्वातंत्र्य यातील भेदही मुळातच पुसट आहे. उदा. पंतप्रधान तिरुपतीच्या श्रीव्यंकटेशाच्या दर्शनाला जातात तेव्हा तो त्यांचा व्यक्तिगत प्रश्न असतो. परंतु पंतप्रधान व हिंदू देवभक्त हे एकाच वेळी एकाच क्षणी वेगळे कसे करणार? दर्शनाला जाण्यापुरता दोन मिनिटांसाठी त्यांनी काही पंतप्रधानपदाचा राजीनामा दिलेला नसतो. म्हणूनच मग, "पंतप्रधान तिरुपतीचे दर्शन घेत आहेत" असे चित्र उभे राहते. प्रसिद्धीमाध्यमेही "पंतप्रधानांनी दर्शन घेतले" असे प्रसिद्ध करून मोकळे होतात. या एका घटनेमुळेही शीख, ज्यू, मुसलमान, जैन, बौद्ध, ख्रिश्चन यांना हा 'आपला' पंतप्रधान आहे असे कसे वाटावे?

जो हिंदू देवदेवतांची जाहीरपणे पूजा करतो तो 'हिंदू' पंतप्रधान इतर धर्मियांना आपला कधीच वाटणार नाही, या भावनिक मुद्याचाही आपण कधी विचार केला नाही. पण धर्मस्वातंत्र्य घटनेनेच दिलेले असल्यामुळे देवदर्शन करू नका असेही पंतप्रधानांना

अनुक्रमणिका

आपण सांगू शकत नाही. धर्मोपासना, कर्मकांड यांना व्यक्तिगत बनवणे खूपच कठीण झाल्यानेच इतर धर्म व धर्मियांबद्दलचा द्वेषही प्रखर झाला आहे. मुळात धर्म ही संकल्पनाच समष्टीची असल्याने अडचण आहे. या पार्श्वभूमीवर निधर्मीवादाचा विचार करता शासनाला 'सर्वधर्मसमभाव' वगैरे ठेवता येणार नाही हे स्पष्ट होते. धर्माचा विचार न करता आधुनिक युगाचा विचार करून विकासाच्या दृष्टीने निर्णय घेणेच आवश्यक असते. किंवहुना यासाठी वेळप्रसंगी धर्मात हस्तक्षेप करण्याची वेळ आली तरी बेहत्तर ! सतीबंदी करताना, कायद्याने अस्पृश्यतेला विरोध करताना शाहबानोला मात्र पोटगी नाकारायची हे चालणार नाही. आपले शासन धड धार्मिकही नाही आणि निधर्मीही नाही.

पोलिस स्टेशनमधील पूजाअर्चा, एस. टी. डेपोमधील दत्तमंदिरे, शाळांमधून चालणाऱ्या देवदेवतांच्या पूजाअर्चा, आरत्या हे काय निधर्मीवादाचे लक्षण आहे काय ? पोलिस, एस. टी. तील ड्रायव्हर्स, शाळांमधील विद्यार्थी हे फक्त हिंदूच असतात काय ? वर्गात दर गुरुवारी आरती होत असताना मुसलमान विद्यार्थ्यांनी दर शुक्रवारी वर्गातच नमाज पढायचा काय ?

निधर्मी राज्यकर्त्यांना पंढरपूरच्या विठ्ठलाची पूजा करता येणार नाही, मंदिरात वाजतगाजत जाहीरपणे जाता येणार नाही. पुलाच्या उद्घाटनाच्या वेळी नारळ फोडता येणार नाही. निधर्मी राज्यव्यवस्थेत राज्यकर्त्याला जाहीरपणे कोणत्याही धर्माचा पुरस्कार करता येणार नाही. तो जवळपास जाहीरपणे धर्म नाकारणाराच असला पाहिजे.

भारतातील निधर्मीवादाची सद्यःस्थिती वरील विवेचनावरून स्पष्ट होते. निधर्मीपणाच्या तत्त्वासाठी आवश्यक असणारी मनोभूमिका आपल्या समाजात अजून तयारच झालेली नाही. या देशात निधर्मीवादाचा फक्त तोंडाने उल्लेख होतो आहे, प्रत्यक्षात त्या धोरणाने अंमलबजावणी कुठे दिसत नाही.

भारतात निधर्मीवाद न रुजण्याला असंख्य कारणे आहेत. हिंदुत्ववादी, मुस्लिम मूलतत्त्ववादी इत्यादी अनेक कारणांमुळे निधर्मी विचारसरणीच्या भारतातील भवितव्याबद्दल अनेकजण रास्त शंका घेत आहेत. भारतातील निधर्मीवादापुढे पुढील समस्या आहेत—

१) देशातील हिंदुत्ववादी संघटना प्रबळ होत असून राजकारणातही हिंदुत्ववादी पक्षांचा प्रभाव वाढत आहे. या संघटना 'हिंदू राष्ट्राची' मागणी करीत आहेत.

२) देशातील मुसलमानांच्या राष्ट्रनिष्ठेबद्दल शंका यावी अशा कारवाया देशातील काही मुसलमान करीत आहेत. या देशाचे 'इस्लामीकरण' व्हावे अशी काही मुस्लिम मूलतत्त्ववादी संघटनांची इच्छा आहे.

३) देशात समान नागरी कायदा नाही. त्यामुळे कायदा व सुव्यवस्थेपुढेही जातिधर्माचा विचार अटळ ठरतोच.

४) देशातील बहुसंख्यांकांना येथील शासन व जवळपास सर्वच राजकीय पक्ष अल्पसंख्यांकांचा अनुनय करतात असे वाटते. त्यामुळे बहुसंख्यांकांना अल्पसंख्यांकांबद्दल निर्माण झालेली चीड हा निधर्मीवादाला मोठा धोका आहे.

५) वाढत्या लोकसंख्येमुळे निर्माण होणारी साधनांची कमतरता ही निधर्मीवादापुढील समस्या आहे.

६) देशातील राजकारण निधर्मी नाही. सत्ता मिळविण्यासाठी होणाऱ्या निधर्मी व जातीयवादी पक्षांच्या युत्या, निवडणुकीतील जातीयवाद यांमुळे देशातील निधर्मीवादाचा पाया ठिसूळ बनत आहे.

७) प्रादेशिक पक्षांनीही निधर्मीवादाला धक्का पोहचवला आहे.

८) देशातील जातीय (हिंदू विरुद्ध सवर्ण, मुसलमान विरुद्ध हिंदू इ.) दंगलींमुळेही निधर्मीवादाच्या विकासापुढे अडचणी निर्माण झाल्या आहेत.

९) सार्वजनिक प्रशासन, शिक्षण यांमध्ये घुसलेल्या जातीयवादयांमुळे निधर्मीवादाचा विकास होत नाही. या जातीयवादयांची अंधश्रद्धा हा एक मोठाच अडथळा आहे. उदा. पुलाच्या उद्घाटनाच्या वेळी केले जाणारे धार्मिक विधी, शिक्षणसंस्थांमधील पूजा इत्यादी.

१०) सार्वजनिक प्रसारमाध्यमे निधर्मी भूमिका घेत नाहीत. उदा., रेडिओ, टी. व्ही; वर्तमानपत्रे इत्यादी.

ही आणि एवढीच कारणे निधर्मीवादाच्या विकासात

अनुक्रमणिका

अडथळे ठरतात, असे नाही; इतरही अनेक कारणे आहेतच. काही मोजक्या आणि प्रमुख कारणांचा येथे उल्लेख केला आहे. यांपैकी हिंदुत्ववादी व मुस्लिम मूलतत्त्ववादी संघटना, या देशातील काही मुसलमानांची मनोभूमिका आणि हिंदू-मुसलमान दंगली यांनी या देशातील निधर्मीवादापुढे सर्वांत मोठे आव्हान उभे केले आहे. त्यांचा सविस्तर विचार करणे अपरिहार्य आहे.

विस्तारभयास्तव आपण सगळ्या जातीयवादी संघटना, त्यांचे कार्य, उद्दिष्ट व परिणाम यांची चर्चा करू शकत नाही. परंतु हिंदूंची मुख्य जातीयवादी संघटना व मुसलमानांचीही एक मुख्य जातीयवादी संघटना यांचा तुलनात्मक अभ्यास थोडक्यात आपल्याला करायचा आहे. 'जमाते इस्लामी' ही मुसलमानांमध्ये प्रभाव असलेली व 'राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ' ही हिंदूंमध्ये प्रबळ असलेली संघटना आहे. या दोन्ही संघटनांचे समान सूत्र म्हणजे दोन्हीही संघटना 'सेक्यूलॅरिझम'ला विरोध करतात व त्यांच्या त्यांच्या धर्मशास्त्रानुसार शासन स्थापन करण्याची मागणी करतात. निधर्मीवादापुढे अशा जातीयवादी संघटना हा सर्वांत मोठा धोका आहे.

पाकिस्तानातील मौलाना मौदुदी हे 'जमाते इस्लामी'चे मार्गदर्शक होत. भारतीय मुसलमानांचे युद्धाच्या काळात पाकिस्तानला मदत करणे व शांततेच्या काळात तेथील लोकांचे हित पाहणे हे कर्तव्य आहे असे मौदूदी मानतात. भारतात इस्लामी धर्मशास्त्रावर आधारित राजसत्ता निर्माण करणे हा या संघटनेचा हेतू आहे (संदर्भ– 'गोदातटीचे कैलासलेणे' पुस्तकातील डॉ. न. गो. राजूरकर यांचा लेख). मौलाना मौदूदींनी स्पष्टच सांगितले आहे, 'सेक्यूलॅरिझममुळे जनतेतून ईश्वराची भीती संपते आणि... त्यांच्यात घातक राष्ट्रीय अभिमान जागे होतात. सर्व जगातील मुसलमान बंधू आहेत ही त्यांची भावना क्षीण होते म्हणून राष्ट्रवादी, लोकशाहीवादी, सेक्यूलर अशा सर्व राजवटींना आमचा विरोध आहे. मग या राजवटी हिंदू चालवोत की मुसलमान. जमाते इस्लामीच्या भारतीय विभागातर्फे प्रसिद्ध झालेल्या 'जमायत-इ-इस्लामीकी दावत' या पुस्तिकेत हे मौदुदी ह्यांचे मत प्रसिद्ध झाले आहे. याच पक्षाच्या भारतातील १९६७ च्या एका प्रकाशनात असे प्रतिपादन करण्यात आले आहे की, 'हा देश इस्लामचे आमंत्रण देऊन इस्लामच्या कक्षेखाली आणणे व धर्मशास्त्रानुसार येथे सरकार कायम करणे हा आमचा हेतू आहे.'

मुस्लिम जातीयवादी संघटनांच्या या अशा भूमिकेमुळेही मुसलमानांच्या राष्ट्रनिष्ठेबद्दल हिंदुत्ववाद्यांना कायमच शंका असते. भारतीय मुसलमानांनीही 'शाहबानो' खटला वगैरे प्रकरणात एवढा कर्मठपणा दाखवला आहे, की त्यामुळे हिंदू प्रतिक्रियावादी बलवानच होत गेले. पाकिस्तानची निर्मिती (देशाची फाळणी), देशातील हिंदू-मुसलमान दंगली, मुख्य प्रवाहापासून मुसलमानांनी फटकून राहणे आणि जमाते इस्लामीच्या कारवाया या सर्वांमुळे येथील मुसलमानांची मानसिकता, राष्ट्रनिष्ठा याबद्दल कायम संशयाचे वातावरण असते हे खरे आहे. डॉ. राम मनोहर लोहिया यांचे यावरील भाष्यही बोलके आहे. ते म्हणतात, "भारत के मुसलमान अपनी उत्पत्ति गजनवी और गोरी जैसे लुटेरोंसे समझते हैं। ऐसी गलत समझके भीतर एक झूठी आत्मतुष्टि का तत्त्व होता है...।"

वरील गोष्टी विचारात घेता, फक्त हिंदूंचेच प्रबोधन हाती घेणे, कायदे करताना पक्षपात करणे यामुळे हिंदूंच्या मनात सरकार मुसलमानांचा अनुनय करीत आहे अशी भावना निर्माण झाली. विशेषतः राजीव गांधींनी 'शाहबानो' प्रकरणात घेतलेली भूमिका ही हिंदुत्ववाद्यांना चीड आणणारी वाटली. संसदेत 'वंदेमातरम्' म्हणण्याचा झालेला निर्णय सरकारने स्थगित करणे, सर्वांना सक्तीचे कुटुंबनियोजन लागू न करणे किंवा समान नागरी कायद्यासंदर्भात कायम गोलमाल भूमिका घेणे यामुळे बहुसंख्यांकांच्या मनात अल्पसंख्यांकांबद्दल चीड निर्माण होऊन हिंदू पुनरुज्जीवनवादी आणखीनच बलवान झाले आहेत हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. मुसलमानांमधील प्रबोधनाचा प्रवाह बळकट करण्यात आलेले अपयश हे त्याचे प्रमुख कारण होय.

समाजवादी पक्षासारख्या प्रमुख निधर्मीवादी पक्षानेही मुसलमानांमधील निधर्मीवादी प्रवाह बळकट करण्यासाठी विशेष काही केले नाही. हमीद दलवाई ह्यांच्यासारख्या मुस्लिमांमधील निधर्मी कार्यकर्त्याला या पक्षाने विधानमंडळाच्या निवडणुकीचे तिकीटही दिले नाही. सगळ्या मुसलमान समाजाला नाराज करून चालणार नाही हा राजकीय फायद्याचा विचार त्यापाठीमागे होता.

मुसलमानांचा समान नागरी कायद्याला विरोध असताना तो संमत करावा की करू नये यावरच वाद घालून 'मुसलमानांचा अनुनय चालू आहे' ही हिंदुत्ववाद्यांची समजूत आणखी पक्की करून देण्यात आली. सतीबंदीचा कायदा, हिंदू कोड बिल या कायद्यांना हिंदूंचा विरोध असतानाही जनहिताचे कायदे म्हणून शासनाने ते त्या त्या वेळी संमत केले असताना मुसलमान नको म्हणतात म्हणून समान नागरी कायदा सत्ताधाऱ्यांनी बाजूला ठेवल्याने हिंदुत्ववादी चवताळले आहेत.

संसद सार्वभौम आहे, सार्वजनिक जीवनाच्या कोणत्याही क्षेत्राविषयी कायदा करण्याचा हक्क संसदेला आहे. मुसलमान जर त्यांचा कर्मठपणा सोडायला तयार नसतील तर संसदेने पुढाकार घेऊन असा कायदा करणे आवश्यकच आहे या भूमिकेतूनच प्रसिद्ध विचारवंत नरहर कुरुंदकर म्हणतात, "मागासलेल्या देशात समाजकारण मागासलेले असते, शिक्षण कमी असते, मते तर फार मागासलेली असतात. या गोष्टी मनाला पटेपर्यंत परिवर्तन थांबवून धरायचे म्हटले तर भारतातील समाजपरिवर्तन हा काही सहस्त्रके चालणारा कार्यक्रम मानावा लागेल. आधुनिक जगाच्या धकाधकीत मागासलेल्या समाजांना गोगलगाईच्या गतीने पलीकडचा काठ गाठण्याची संधीच मिळत नाही. त्यापूर्वीच असे समाज गुलाम करून अधिक मागासलेले बनविण्यात येत असतात... हृदयपरिवर्तनाला समाजजीवनात एक महत्त्व आहेच. पण ते एकमेव नव्हे."

प्रश्न आहे तो असा, की 'बाहेरून' (?) केलेला असा एखादा कायदा मुसलमानांवर लादता (?) येईल की नाही ? मुसलमान भारतीय संसद सार्वभौम मानतात की नाही ?

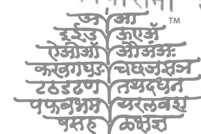
आज देशातील परिस्थिती गंभीर वळण घेत असताना लोकशाहीवादयांना लोकशाहीचा खूप बाऊ करता येणार नाही. १०० % लोकशाही नाही तरी असंभवच असते. जात्यंध रानटी समाजात कविकल्पनांचा आधार घेऊन राज्य करता येणेही शक्य नसतेच. हिंदू व मुसलमान जातीयवादी अत्यंत आक्रमक भूमिका घेत आहेत. त्यांचे हृदयपरिवर्तन करणारी 'गांधी' जादू आता आपल्याकडे नाही. शिवाय हृदयपरिवर्तनासाठी लागणारे प्रबोधनाचे वातावरणही आता राहिलेले नाही. अशा वेळी संसदेला 'जनकल्याणाच्या दृष्टीने' समाजाला नको असणारे पण हिताचे कायदेही करावेच लागतील.

मुसलमानांमधील धर्मवेड हिंदू धर्मांधतेला प्रोत्साहन देत आहे. हे धर्मवेड कायम राहणे एकात्मता व निधर्मीवाद दोन्हींच्या दृष्टीने धोक्याचे आहे. त्यांच्यातील पुरोगामी गट प्रबळ करून 'जुबानी तलाक' सारख्या रानटी प्रथांना विरोध हा त्यांच्याच समाजातून संघटित होणेही आवश्यक आहे. या दृष्टीनेच मुसलमानांच्या प्रबोधनाचाही विचार व्हायला हवा आहे. हिंदू सुधारणावाद्यांना एक वर्तुळ आखून केवळ स्वधर्मीय सुधारणांबाबतच प्रबोधनाची भूमिका घेऊन आता चालणार नाही. एकाच वेळी हिंदू व मुसलमान जात्यंधांविरुद्ध आक्रमक भूमिका त्यांना घ्यावी लागेल. हिंदू जातीयवादी संघटनांचाही त्या पार्श्वभूमीवरच आता विचार करायचा आहे.

'राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ' ही हिंदुत्ववाद्यांची सर्वात मोठी संघटना आहे. ही संघटनाही 'हिंदुराष्ट्र' हे स्वतःचे उद्दिष्ट सांगत 'सेक्यूलॅरिझम'ला विरोध करते. 'हिंदुत्व हेच राष्ट्रीयत्व' अशी संघाची स्पष्ट व उघड भूमिका आहे.

हिंदुत्व हाच हिंदुराष्ट्राचा पाया आहे असे सर्वच हिंदुत्ववादी संघटना मानत असल्याने त्याची थोडक्यात चर्चा येथे प्रस्तुत आहे. संघ चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेचा पुरस्कार करतो. निधर्मी तत्त्वज्ञान संघाला मान्य नाही. संघशाखेवर स्त्रियांना स्थान नाही. स्त्री-पुरुष समानता ही वेडगळ कल्पना आहे असे संघ मानतो. "वैदिक विचारांचे पुनरुज्जीवन करणे व त्याप्रमाणे समाजव्यवस्थेची निर्मिती करणे हे आपले उद्दिष्ट आहे." असे संघ मानतो. (संदर्भ– 'झोत'). याचा अर्थ उघड आहे की, लोकशाही राज्यव्यवस्था व त्या अनुषंगाने येणारी सर्व प्रकारची समता संघाला मान्य नाही. म्हणूनच संघाच्या राष्ट्रवादाचे विश्लेषण सर्वसाधारणपणे बहुतेक विचारवंत पुढीलप्रमाणे देतात, "संघाचा राष्ट्रवाद हा चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेचा पुरस्कर्ता असल्याने ब्राह्मणवर्गवर्चस्वावर उभा आहे. तो राष्ट्रवाद नसून जातीयवाद आहे." ('झोत').

चातुर्वर्ण्यात ब्राह्मण हा सर्वश्रेष्ठ वर्ण मानला आहे. या वर्णाच्या वर्चस्वाला लोकशाही, निधर्मीवादी विचार धक्का पोहचवतात म्हणून या विचारांना संघाचा





विरोध आहे. ब्राह्मणवर्चस्व टिकविण्यासाठी हिंदुत्ववादाचे साधन वापरण्याचे काम संघ करीत आहे. परंतु उघडपणे ब्राह्मणवर्चस्वाचा संघ पुरस्कारही करीत नाही. त्यामुळे बहुजनसमाज आपल्याविरुद्ध खवळून उठेल अशी त्यांना भीती वाटते. गांधीवधानंतर तसा एक अनुभव त्यांनी घेतला आहेच. संघ 'एकचालकानुवर्तित्व' मानतो त्यामुळे लोकशाहीला संघात स्थान नाही. विचारांची देवाणघेवाण, विचार तपासून पाहणे हे लोकशाही प्रकार संघात नाहीत. गणपतीच्या मूर्ती तयार करण्याच्या कारखान्यात सर्व मूर्ती जशा एकाच छापाच्या तयार होतात तसे सगळेच स्वयंसेवक एकाच छापाचे तयार करण्याचे काम संघ करतो. स्वयंसेवकांना सर्वांगिण विचार करण्याची सवय संघ लागू देत नाही (संदर्भ: 'संघाची ढोंगबाजी'– डॉ. बाबा आढाव). अन्यथा स्वयंसेवक विचार करू लागतील, आत्मपरीक्षण करतील व संघ ब्राह्मणवर्चस्व मानतो, संघाचा हिंदुत्ववाद हा शेंडी जानव्याचा ब्राह्मणवाद आहे हे त्यांच्या लक्षात येईल व मग आपले हिंदुत्ववादाचे स्वार्थी पितळ उघडे पडेल अशी संघाला भीती वाटते. 'विचारधन' या गोळवलकर गुरुजींच्या पुस्तकात एक मजेशीर पण गंभीर गोष्ट दिली आहे. 'स्रोत' मध्ये प्रा. रावसाहेब कसबे यांना ती गोष्ट उद्धृत करण्याचा मोह आवरला नाही. इथे तर ती गोष्ट संघाचे स्वरूप स्पष्ट करायला सांगायलाच हवी.

गोळवलकर म्हणतात, "एखाद्या आदर्शानुसार व्यक्तीचे चारित्र्य घडवण्यासाठी तीन गोष्टींची आवश्यकता असते. ज्या आदर्शाचा संस्कार उत्पन्न करावयाचा असेल त्याचे नित्य चिंतन, त्याच आदर्शावर अनन्य निष्ठा असणाऱ्या व्यक्तींचा सतत सहवास आणि त्या आदर्शाला अनुरूप अशा कार्यक्रमांमध्ये शरीराला सदैव गुंतवून ठेवणे". संघ स्वयंसेवक 'तयार' करण्याची संघाची ही मेथड आहे. त्यासाठी त्यांनी सांगितलेली गोष्ट अशी :

> "एक श्रीमंत माणूस रोज आपल्या बागेत जाऊन शीतल छायेत बसत असे. एके दिवशी या बागेत एक मोर आला आणि आपला रम्य पिसारा पसरून एका झाडावर बसला. मालकाच्या मनात लगेच विचार आला, 'हा मोर रोज या वेळी या बागेत येऊन बसला तर किती छान होईल!' त्याने एका खाद्यपदार्थात थोडी अफू मिसळून तो त्या मोरापुढे टाकला. मोराने तो खाऊन टाकला. त्याला जरा तरतरी आली. त्या मादक पदार्थाच्या ओढीने तो मोर दुसऱ्या दिवशीही तेथे आला आणि त्या मालकानेही पुन्हा एकदा आदल्या दिवसाप्रमाणे अफूचा आणखी एक डोस त्याला दिला. हळूहळू त्या मोराला या गोष्टीची एवढी सवय जडली की मालकाने अफू द्यायचे बंद केले तरीही तो ठरल्या वेळी बागेतील झाडावर हजर होई."

कार्ल मार्क्स व गोळवलकर गुरुजी एकमेकांना कधी भेटले नव्हते व मार्क्सने 'विचारधन' हे गोळवलकरांचे पुस्तक वाचलेलेही नव्हते. तरीही त्याने 'धर्म ही अफूची गोळी आहे' हे बरोबर सांगितले याचे मला आश्चर्यच वाटते. मार्क्सला या बाबतीत शाबासकीच द्यायला हवी अफूमुळे माणूस वास्तवता विसरतो, वस्तुस्थितीपासून दूर जातो. मादक पदार्थांच्या व्यसनाचे जेवढे धोके आहेत, तेवढेच जातीयवादी चळवळींचे व संघटनांचेही धोके आहेत हे सर्वांनी लक्षात घेतले पाहिजे. जमाते इस्लामी काय किंवा संघ काय, दोन्हीही संघटनांना सर्वसामान्य जनतेच्या हिताचे 'सेक्यूलर' स्टेट नकोच आहे. या संघटनांमधील गर्दी थांबवणे ही भारतातील निधर्मीवादाच्या भवितव्याच्या दृष्टीने अत्यंत आवश्यक गोष्ट आहे.

आज हिंदुत्ववादी संघटनांकडे मोठ्या प्रमाणावर ब्राह्मणेतर आकृष्ट होत आहेत, त्यांना 'हिंदुत्ववादातील' ब्राह्मणवर्चस्वाचा भाग समजावून दिला पाहिजे. या संघटनांकडे आकर्षित झालेले ब्राह्मणेतर मुख्यत: मुस्लिमविरोधी आहेत. राजकीय पक्षांच्या, सत्ताधाऱ्यांच्या उघड उघड मुस्लिम अनुनयामुळे ही प्रतिक्रिया उमटली आहे. हिंदुत्ववादी चळवळ बळकट होऊ नये असे वाटत असेल तर सर्वच राजकीय पक्षांनी मुस्लिम अनुनय ताबडतोब थांबवलाच पाहिजे.

भारतातील निधर्मीवादी प्रवाह जिवंत ठेवायचा असेल, तर तातडीने पुढील मुद्यांवर आपल्याला विचार करावा लागणार आहे–

१) जातीयवादी संघटना बळकट होऊ नयेत म्हणून प्रयत्न केले पाहिजेत. राजकीय पक्षांनी मुस्लिम अनुनय थांबवावा व हिंदुत्ववादी विचारांमधील ब्राह्मणवर्चस्वाचा कावेबाजपणा प्रचाराने उघड करावा.

अनुक्रमणिका

२) जातीयवादी संघटनांच्या प्रचारसाहित्याला उत्तर देणारे साहित्य मोठ्या प्रमाणावर वितरित करावे.

३) आकाशवाणी, दूरदर्शनवर धार्मिक कार्यक्रमांना मुळीच स्थान देऊ नये. याउलट धर्मातील कालबाह्य गोष्टी, कर्मकांडांमधील फोलपणा, अंधश्रद्धा व त्यांचे दुष्परिणाम स्पष्ट करणारे कार्यक्रम प्रसारित व्हावेत. टी. व्ही. वर रामायण, महाभारत, बाइबल की कहानियाँ यांसारख्या धार्मिक मालिका प्रसारित करू नयेत.

४) राजकीय नेत्यांनी वाजतगाजत जाहीरपणे संतमहंत, जात्यंध पुढारी यांच्या भेटी घेऊ नयेत. देवदर्शनाला जाताना पोलिसबंदोबस्त वापरू नये. प्रसारमाध्यमांनीही देवदर्शन ही गोष्ट प्रसिद्धीची मानू नये.

५) समान नागरी कायद्याचा मसुदा तयार करावा. त्यावर राष्ट्रीय चर्चा घडवून आणावी. तातडीने समान नागरी कायदा मंजूर करावा.

६) लोकसंख्यानियोजन सर्वधर्मियांना सक्तीचे करावे.

७) राजकीय पक्षांनी जातीयवादी पक्ष व संघटना यांच्याशी युती करू नये. (केरळात काँग्रेस व मुस्लिम लीग ही आघाडी सत्तेवर आहे.)

८) जातीय दंगलींचा कठोरपणे बिमोड करावा. दंगलखोरांना दहशत बसेल अशा शिक्षा द्याव्यात. जातीय दंगलीचे खटले विनाविलंब चालण्यासाठी वेगळी न्यायालयीन तरतूद करावी.

९) शाळा–कॉलेजांमधून चालणाऱ्या धार्मिक प्रार्थना, धार्मिक कार्यक्रमांवर ताबडतोब बंदी आणावी. गणपती-उत्सव, शारदोत्सव, सत्यनारायण, वर्गातील आरत्या यांच्यावर बंदी असावी. हे उद्योग करणाऱ्या शिक्षण-संस्थांना शासनाने अनुदान देऊ नये.

१०) शासकीय कार्यक्रमांच्यावेळी धार्मिक विधी करू नयेत.

११) धार्मिक सणांना दिल्या जाणाऱ्या सुट्ट्या बंद कराव्यात.

१२) रस्त्यावर चालणारे नमाज, महाआरती हे प्रकार बंद करावेत.

१३) शैक्षणिक अभ्यासक्रमातून धार्मिकतेवर भर देऊ नये.

भाकड पुराणकथा व भावना उद्दीपित करणारा इतिहास शिक्षणक्रमातून काढून टाकावा.

१४) नवी मंदिरे, चर्च, गुरुद्वारा, मशिदी यांच्या बांधकामांना मुळीच परवानगी देऊ नये. त्याऐवजी समाजाकडूनच शाळा-महाविद्यालयांना इमारती बांधून घेण्याचा प्रयत्न व्हावा.

१५) जुन्या धार्मिक स्थळांच्या दुरुस्तीसाठी शासकीय प्रयत्न होऊ नयेत. धार्मिक स्थळांच्या विकासासाठी शासनाने पैसे खर्च करू नयेत.

१६) संतवाङ्मय प्रसिद्ध करणे हे निधर्मी शासनाचे काम नाही. शासनाने हे नसते उद्योग करू नयेत.

१७) शाळा-महाविद्यालयांमधून राष्ट्रीय एकात्मता शिबिरे घ्यावीत. या शिबिरांची आचारसंहिता व अभ्यासक्रम तयार करावा आणि सर्वधर्मीय विद्यार्थ्यांना शिबिरास उपस्थित राहणे अनिवार्य करावे.

भारतातील निधर्मीवादाच्या बळकटीसाठी, प्रचारासाठी या काही मोजक्या सूचना केल्या आहेत. सध्याचे वातावरण पाहता विविध धर्मीय लोकांमध्ये एकमेकांबद्दल अविश्वासाची भावना दिसून येत आहे. ही भावनाच भारतातील निधर्मीवादाच्या भवितव्याच्या दृष्टीने चिंतेची बाब आहे.

जोपर्यंत शासन व सार्वजनिक संस्था या खऱ्या अर्थाने निधर्मी बनत नाहीत तोपर्यंत या वातावरणात फरक पडणे अवघड आहे. निधर्मीवाद (Secularism) म्हणजे सरळसरळ धर्माचे अस्तित्व राजकारण व समाजकारण करताना नाकारणे (A system of political or social philosophy that rejects all forms of religious faith) असा त्याचा अर्थ असताना 'सर्वधर्मसमभाव' वगैरे अर्थ लावून राज्यकर्त्यांनी निधर्मी चळवळीची खूपच मोठी हानी केली आहे.

अनुक्रमणिका





भारतीय समाजाच्या पार्श्वभूमीवर निधर्मीवाद शक्य नाही म्हणून काही जण सर्वधर्मसमभावाचा पुरस्कार करतात ही तर निव्वळ धूळफेक आहे. भारतात लोकशाही रुजणार नाही असे चर्चिलही म्हणत होता. शेवटी काय रुजते ते बघून निवड करावयाची नाही, तर काय चांगले आहे, आदर्श आहे ते पाहून आपल्याला निवड करायची आहे.

जग वेगाने पुढे निघून जात असताना निधर्मीवादाशिवाय दुसरा पर्याय दिसत नाही. धर्मावर आधारित राष्ट्र ही मध्ययुगीन कल्पना आहे. आपल्याला मध्ययुगात जायचे आहे की कॉम्प्यूटर युगात जायचे आहे हे ठरविण्याची वेळ आली आहे. इतिहासाचा मोह फसवा आहे हे ओळखून वेळीच आपण सावध झाले पाहिजे; नाहीतर आक्रमक जात्यंध शक्ती भारतातील निधर्मीवाद कायमचा धोक्यात आणतील.

संदर्भ—

१) प्रा. रावसाहेब कसबे : '**झोत**'; जनबोध प्रकाशन, पुणे; आवृत्ती तिसरी.

२) डॉ. बाबा आढाव : '**सत्यशोधनाची वाटचाल**'; मेहता पब्लिशिंग हाउस, मुंबई; प्रथमावृत्ती.

३) संपादक : माळेकर, जोशी, साधले; '**गोदातटीचे कैलासलेणे**' (कै. नरहर कुरुंदकर स्मृतिग्रंथ); मराठी साहित्य परिषद, आंध्रप्रदेश, यातील; 'नरहर कुरुंदकर यांचे राजकीय चिंतन' हा डॉ. न. गो. राजूरकर यांचा लेख.

४) डॉ. राम मनोहर लोहिया : '**भारत विभाजनके गुनहगार**'; लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद; तृतीय संस्करण.

५) '**योजना**' : संपादक विजया जोशी; '**धर्मनिरपेक्षता विशेषांक**'; १ ते ३१ ऑगस्ट, १९८८.

६) *Statistical Outline of India 1989–90* : Published by; Tata Services Ltd. Department of Economics & Statistics; Bombay.

७) *The Random House Dictionary of the English Language* : Allied Publishers Pvt. Ltd; Bombay; Edition 1975.

८) *A New Approach Dictionary of Living English* : S. V. Sohoni; Nitin Prakashan, Pune; 1990.

९) **आदर्श मराठी शब्दकोश** : प्र. न. जोशी.

१०) **मराठी शब्दरत्नाकर** : वा. गो. आपटे; वरदा बुक्स, पुणे.



अनुक्रमणिका

दखल : २

[अलिकडे प्रसिद्ध झालेल्या काही ठळक इंग्रजी पुस्तकांचा परिचय करून देणारे हे नैमित्तिक सदर गेल्या अंकापासून सुरू करण्यात आले आहे. ... टाइम्स लिटररी सप्लिमेन्ट न्यूयॉर्क, रिव्हयू ऑफ बुक्स, इत्यादी समीक्षात्मक नियतकालिकांत येणाऱ्या अशा पुस्तकांच्या परीक्षणांचा आधार हा परिचय करून देताना घेण्यात येईल. — संपादक]

'इन्स्टिटयूट ऑफ कन्टेम्पोररी आर्ट्स' ही लंडन येथील एक संस्था आहे. नावाप्रमाणे आज जगात विविध कलांची स्थिती काय आहे ह्याचा परामर्ष ती घेते. गेल्या सप्टेंबर (१९९२) महिन्यात मुख्यतः अरब देश, इस्राइल आणि तुर्कस्तान ह्या देशांतून बोलाविलेल्या लेखकांची परिषद तिने भरविली होती. 'मध्यपूर्वेचे वर्तमान' असे परिषदेचे नाव होते.

मध्यपूर्वेतील देशांत जवळजवळ सर्वत्र वृत्तनियंत्रण (सेन्सॉरशिप) आणि दडपशाही आहे ह्या पार्श्वभूमीवर परिषदेतील चर्चा झाली. महंमद चौक्री हे टँजीयर येथील झोपडपट्टीत वाढलेले अरब लेखक आहेत. त्यांनी आपल्या आयुष्याची जी कथा तोंडी सांगितली होती, ती पॉल बोल्स ह्यांनी उतरून घेतली आणि 'केवळ भाकरीसाठी'– 'फॉर ब्रेड अलोन–' ह्या शीर्षकाखाली इंग्रजीत प्रसिद्ध केली (१९७३). पुढे

मध्यपूर्वेतील साहित्यिक

चौक्री हे अरबी भाषा वाचायला आणि लिहायला शिकले. ही हकीगत त्यांनी अरबी भाषेत लिहून काढली पण त्यांना ती प्रसिद्ध करायला मोरोक्कोमध्ये प्रकाशक मिळू शकला नाही. ('श्रीमंतांच्या रक्तपिपासेचा निषेध'– 'प्रोटेस्ट अगेन्स्ट धि व्हाम्पायरिझम ऑफ् धि रिच'– ह्या पुस्तकाचे ताहार बेन जेलून ह्या कादंबरीकाराने केलेले फ्रेंच भाषांतर १९८० मध्ये प्रसिद्ध झाले. चौक्री ह्यांनी दोन वर्षांनंतर मूळ अरबी स्वरूपात मोरोक्कोमध्ये ते जेव्हा प्रसिद्ध केले तेव्हा त्याच्यावर बंदी घालण्यात आली.) हानान अल् शेख ह्या स्त्रीलेखिकेने 'झाराची कहाणी' – 'धि स्टोरी ऑफ् झारा'– ही कादंबरी १९८० मध्ये प्रसिद्ध केली. स्त्रियांची लैंगिकता हा तिचा विषय आहे. ह्याविषयीचे जे प्रचलित धार्मिक आणि सामाजिक निर्बंध आहेत त्यांना न जुमानता लेखिकेने मोकळेपणे विषय हाताळला आहे. अनेक अरब देशांत ह्या पुस्तकावर बंदी घालण्यात आली. एलियास खौरी हे लेबनीज लेखक आहेत. बैरुट येथील अल्–नाहर ह्या साप्ताहिकाच्या साहित्य-विभागाचे ते संपादक आहेत. त्यांनी सांगितले की बैरुट हे वृत्तपत्रस्वातंत्र्याच्या दृष्टीने एकेकाळी अरबस्तानातील 'ओॲसिस' होते. अरब जगाचे ते सांस्कृतिक केंद्रही होते. पण लेबॅनॉनच्या यादवी युद्धानंतर हे त्याचे स्वरूप नष्ट झाले. त्यानंतर बरीच अरबी प्रकाशने पाश्चात्त्य देशांतून होतात.

सरकार सेन्सॉरशिप लादते, प्रकाशनावर अनेक नियंत्रणे घालते हा एक भाग झाला. पण दुसरा भाग असा की गेल्या १०–१५ वर्षांत अनेक अतिरेकी धार्मिक गट उदयाला आले आहेत आणि त्यांचा उपद्रव वाढला आहे. अनेक मुस्लिम लेखकांना देहान्ताची शिक्षा सुनावणारे फतवे काढण्यात आले आहेत. नजीब महफौज ह्या नोबेल पारितोषिक विजेत्या लेखकाचाही त्याच्यात अंतर्भाव आहे. गेल्या जून महिन्यात फराग फौदा ह्या लेखकाची इजिप्तमध्ये हत्या झाली. हे सश्रद्ध मुसलमान होते आणि इहवादाचे (सेक्युलरिझम) कट्टे पुरस्कर्ते होते. ह्या हत्येनंतर इजिप्तमधील भीतीचे वातावरण अधिकच गडद झाले आहे. नवल अल् सादावी ह्या लेखिकेने, आपली इच्छा नसतानाही, ह्या घटनेनंतर सरकारने आपल्याला शरीरसंरक्षक कसे पुरविले ह्याची हकीगत सांगितली. करीम अल्रावी ह्या नाटककाराने इस्लामी मूलवादी–फन्डामेन्टॅलिस्ट– (ह्या भूमिकेला इजिप्तमध्ये 'राजकीय इस्लाम' हे यथार्थ नाव देण्यात आले आहे) कलात्मक आविष्कारावर मर्यादा घालण्याचा सतत प्रयत्न कसा करीत आहेत ह्याचे वर्णन केले. 'मुस्लिम भ्रातृसंघ'– मुस्लिम ब्रदरहुड– ह्यासारखे नव-फॅसिस्ट गट धार्मिक संस्थांमध्ये हळूहळू शिरकाव करतात आणि त्यांचा आपल्या उद्दिष्टांसाठी वापर करतात. कायरो येथील अल्-आझर ह्या इस्लामी विद्यापीठातही त्यांनी ठाण दिले आहे.

अनुक्रमणिका

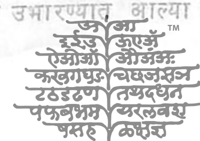
ह्या विद्यापीठाला पुस्तकांवर बंदी घालण्याचा अधिकार आहे. ह्या परिस्थितीत मुस्लिम लेखकांपुढे गप्प राहणे किंवा ह्या धोक्याला आमंत्रण करणें हाच पर्याय राहतो. दुसरा मार्ग म्हणजे परिस्थितीशी जुळवून घेऊन हळूहळू स्वतःच आपले लिखाण 'सेन्सॉर' करणे; शरणागती पत्करणे.

सर्वच अरब बुद्धिमंतांनी (इंटलेक्च्युअल) मध्यपूर्वेतील ह्या वाढत्या असहिष्णुतेच्या वातावरणात गप्प राहणे पत्करले आहे असा आरोप कानात माकिया ह्यांनी केला. ज्यांनी देशांतर केले आहे आणि तुलनेने ज्यांना अधिक स्वातंत्र्य आहे असे अरब बुद्धिमंतही ह्यांत मोडतात असे त्यांचे म्हणणे पडले. माकिया ह्यांनी 'समीर अल्खलील' ह्या टोपणनावाने 'भीतीचे प्रजासत्ताक'– 'रिपब्लिक ऑफ् फिअर'– हे पुस्तक प्रसिद्ध केले आहे. त्यात सद्दाम हुसेन ह्यांच्या बाथिस्ट राजवटीवर हल्ला केला आहे. मध्यपूर्वेत चाललेली प्रादेशिक युद्धे, राजकीय दडपशाही, कुर्द जमातीची वंशहत्या, ह्या साऱ्या संदर्भात अरब बुद्धिमंतांनी मूक राहण्याचे पत्करले आहे ही त्यांची नैतिक दिवाळखोरी आहे अशी कडक टीका त्यांनी केली. आपल्या दु:स्थितीला आपल्यातील दोष-उणिवा कितपत कारणीभूत आहेत हे पाहण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न न करता केवळ पाश्चात्त्य देशांना सवयीने दोष देत राहण्याची, आपण इतरांच्या कारवायांचे बळी आहोत अशी तक्रार करण्याची जी अरबी प्रवृत्ती दिसते तिचा त्यांनी निषेध केला. माकिया हे स्वतःच्या संस्कृतीचा, अरबी संस्कृतीचा द्वेष करतात, ते आत्मद्वेषी अरब आहेत, पाश्चात्त्यांची खुशामत करण्यासाठी ते अरबांवर टीका करीत असतात असा आरोप आपल्यावर करण्यात येतो ह्याची त्यांना कल्पना होती. पण 'मी माझ्यासाठीच लिहितो' असे त्यांनी सरळ सांगितले.

ह्या विधानांचा हिरिरीने प्रतिवाद करण्यात आला. गेल्या अनेक दशकांत हुकूमशहांना प्रतिकार केल्यामुळे ज्यांना तुरुंगवास, शारीरिक छळ सहन करावा लागला, परागंदा व्हावे लागले, मरण पत्करावे लागले अशा अनेक अरब विचारवंतांची नामावळी सादर करण्यात आली. शिवाय परदेशांत अरब विचारवंतांना मोकळेपणे बोलता-लिहिता येते येते असे गृहीत धरता येत नाही हा मुद्दा पण मांडण्यात आला. सौदी अरेबियासारखी स्थितिवादी (कॉन्झर्व्हेटिव्ह) अरब राज्ये परदेशांतील अरबी छापखान्यांना आर्थिक साहाय्य करीत असतात आणि कोणत्या बाबतीत किती आविष्कार-स्वातंत्र्य असावे हे ठरविण्याच्या दोऱ्या त्यांच्या मुठीत असतात. एडवर्ड सैद ह्यांनी असे सांगितले की अमेरिकेमध्ये, त्या वेळी जो प्रमुख विचार-प्रवाह असतो त्याच्याविरुद्ध मत तुम्ही मांडले तर तुम्ही बाजूला फेकले जाल असा धोका असतो. पाश्चात्त्य राष्ट्रांनी इराणविरुद्ध लढायला सद्दाम हुसेनला पाठिंबा दिला. पण जेव्हा तो त्यांच्या मर्जीतून उतरला तेव्हाच त्याच्याविरुद्ध टीका करणे मान्य होऊ लागले. पण ह्या दोन धोरणांत परस्परसंबंध आहे. "अरब जगात हुकूमशहांचे राज्य आहे ही गोष्ट खरी आहे. पण तेथे तेथे लोकशाहीसाठी चाललेल्या लढ्याला अमेरिकेने कधीही पाठिंबा दिलेला नाही" असे त्यांनी म्हटले, टाळ्यांचा कडकडाट झाला.

पाश्चात्त्य देशात राहणारे अरब विचारवंत जेव्हा अरब देशात स्वातंत्र्यावर असलेल्या बंधनांवर टीका करतात तेव्हा त्यांच्यापुढे एक शृंगापत्ती उभी राहते. "आपल्या देशातील घाण पाश्चात्त्य चव्हाट्यावर मांडताना अरबांना लज्जित होण्याचे कारण नाही" असे एमिल हबीबी ह्यांचे म्हणणे पडले. ते एक पॅलेस्टीनिअन लेखक आहेत. उपरोधी शैलीत सामाजिक व्यंगे दाखविण्यात त्यांचा हातखंडा आहे. ह्याचे कारण त्यांनी दिले ते असे की पाश्चात्त्य देशांतील लोक आपापल्या देशातील घाण चव्हाट्यावर मांडीत असतात आणि अरब ती पाहतात. पण अनेकांना असे वाटले की असे करण्यात काही धोका आहे. अरबांविरुद्ध, इस्लाम-विरुद्ध जो पूर्वग्रह अगोदरच आहे तो त्यामुळे अधिक बळकट होऊ शकेल. आणि पाश्चात्त्य देशांची जी धोरणे आहेत त्यांचे समर्थन करण्यासाठी ह्या पूर्वग्रहांचा वापर करण्यात येत असल्यामुळे हे पूर्वग्रह जर समर्थनीय ठरले तर ही धोरणेही समर्थनीय ठरतात. 'पाश्चात्त्य देश अरबांविरुद्ध सांस्कृतिक युद्ध खेळत आहेत हा संदर्भ ध्यानात घेतला तर आपला वाचकवर्ग कोण आहे आणि आपण जे शब्द वापरतो त्यांचे परिणाम काय होतील ह्याची जाणीव बाळगण्याची जबाबदारी लेखकावर पडते' असे मत सैद ह्यांनी व्यक्त केले.

पॅलेस्टीनिअन-इस्राइली संघर्षात दोन्ही बाजूंनी असहिष्णुतेच्या ज्या तटबंदी उभारण्यात आल्या आहेत



अनुक्रमणिका



त्यांना धक्के देऊन कमकुवत करण्याची भूमिका लेखक पार पाडू शकतील ह्यावर डेव्हिड ग्रॅसमन ह्यांनी भर दिला. हे इस्राइली कादंबरीकार आहेत. 'स्लीपिंग ऑन ए वायर'– 'तारेवर पहुडणे'– ही त्यांची कादंबरी प्रकाशनाच्या वाटेवर आहे. इस्राइलमध्ये १८ टक्के नागरिक पॅलेस्टीनिअन आहेत. ह्या अल्पसंख्य गटा-विषयीची ही कादंबरी आहे. एखाद्या जमातीला ती आपली कायमची शत्रू आहे, ती आपली 'व्यावसायिक शत्रू' आहे असे आपण मानले तर त्याची काही किंमत द्यावी लागते. तिच्यात जी बहुविधता असते, तिच्या जीवनात, मनोवृत्तीत, आविष्कारात जे अनेक घटक असतात ते आपल्याला दृष्टिआड करावे लागतात, त्या जमातीच्या लोकांच्या व्यथा, त्यांच्या वाटचाला आलेले भोग, त्यांच्या स्मृती ह्यांना काही प्रामाण्य नाही असे मानावे लागते. दुसऱ्याच्या व्यक्तित्वाची समग्रता अशी दडपून टाकल्याने आपण आपला स्वतःचाच एक भाग दडपून टाकीत असतो. ह्या भूमिकेचा अनेकांनी प्रतिवाद केला. अशा संघर्षात दोन्ही बाजूंना नेहमीच समान मानणे योग्य नाही, जे सत्य आहे त्याला उच्चतर मूल्य दिले पाहिजे, सहिष्णुता, दिलजमाई ह्या गोष्टींची कुणी कितीही भलावण केली तरी त्यांच्यापेक्षा सत्याचे महत्त्व त्यांच्याहून अधिक आहे असे त्यांनी प्रतिपादन केले. एमिल हबीबी हे पॅलेस्टीनिअन विनोदी, उपरोधी लेखक इस्राइलचे नागरिक आहे. पॅलेस्टीनिअन असूनही गेल्या मे महिन्यात त्यांना देण्यात आलेल्या एका इस्राइली पारितोषिकाचा स्वीकार त्यांनी केला ह्यावरून वादंग माजले होते. त्यांनी असे विधान केले की एखाद्या देशा-वर आक्रमण करून त्या देशाला जो आपली वसाहत बनवितो तोच अधिक असहिष्णू असतो. अनेकांची दृष्टी अशी आहे की 'सत्य' जाणून घ्यायचे तर त्यासाठी जो दुसऱ्याला दडपतो तो आणि जो दडपला जातो तो ह्यांच्यात भेद करणे आवश्यक आहे.

ललित साहित्याच्या संदर्भात भाषिक शैलीतील नावीन्य, साहित्यकृतींचा घाट, कारागिरी (क्रॅफ्ट) इ. प्रश्नांना महत्त्व असतेच. पण लंडनसारख्या जागतिक महत्त्वाच्या शहरातील श्रोतृवृंदापुढे इंग्रजी आणि फ्रेंच ह्या भाषांतून बोलताना मध्यपूर्वेतील ह्या साहित्यिकांना आपली राष्ट्रीय आणि प्रादेशिक 'अस्मिता' (आयडेन्टिटी) आणि तिचा सम्यक् (ऑथेन्टिक) आविष्कार ह्या समस्यांचे अधिक महत्त्व वाटले तर त्यात नवल नाही. आपण जे आहोत त्याचा निखळपणे आविष्कार करणे हे उद्दिष्ट कसे साधता येईल ह्या प्रश्नाच्या संदर्भात तुर्की लेखक ओर्हान पामुक ह्यांनी 'कादंबरी' ह्या साहित्यप्रकाराचा उल्लेख केला. कादंबरी हा पाश्चात्त्यांकडून 'उसना' घेतलेला साहित्य-प्रकार आहे. त्याला तुर्की साहित्यात, आत्माविष्काराचे माध्यम, म्हणून स्थान देण्यासाठी आपण तुर्कस्तानच्या इतिहासाविषयीच्या कादंबऱ्या लिहितो असे त्यांनी सांगितले. 'उसन्या' भाषांतून लिहिताना लेखकांच्या इमानदारीला अधिकच मोठी आव्हाने मिळतात. आशिया डेबार ही अल्जीरिअन कादंबरीकार आहे. तिला तिच्या देशावर लादण्यात आलेल्या फ्रेंच ह्या 'पितृभाषे'तून लिहावे लागते; शिवाय ही अभिजनांची (एलित) भाषा आहे; सामान्यांची नाही. 'माद्रे विअन अरबी' ह्या आपल्या मातृभाषेत चित्रपट निर्माण करून तिने हा प्रश्न सोडविला. आडाफ् सोइफ ही इजिप्शिअन कादंबरीकार लंडन येथे राहते. तिने 'सूर्याच्या डोळ्यात' –'इन धि आय् ऑफ् धि सन–' ही ८०० पानांची कादंबरी इंग्रजीत लिहिली आहे. ह्यामुळे दोन भिन्न संस्कृतींच्या दरम्यान अधूनमधून छोटे छोटे पूल बांधले जातील अशी तिची अल्प आशा आहे. अल्वारी हे वीस वर्षे इजिप्त बाहेर राहात होते. इजिप्तमध्ये परतल्यावर त्यांनी ह्या वीस वर्षांच्या कालावधीनांतर, अरबीतून नाटके लिहायला सुरवात केली. दोन भिन्न भाषांतून लिहिणे म्हणजे दोन देशांच्या दरम्यान जी सांस्कृतिक दरी आहे तिच्या दोन्ही बाजूंना काम करण्यासाठी कुंपणांवरून उडी मारण्याचा केलेला प्रयत्न हा होय असे ते म्हणाले. अशा भेदरेषा जाणीवपूर्वक ओलांडून जाणारे साहित्य हे 'अस्मिते'वर आधारलेल्या राजकारणाच्या शक्तीला क्षीण करेल असे मत सैद यांनी व्यक्त केले. पॅलेस्टीनिअन लेखक अँटन शम्मस हे हिब्रूतून लिहितात ह्याचा ह्या संदर्भात त्यांनी उल्लेख केला. कारण अस्मितेवर आधारलेले राजकारण हे 'राष्ट्रीय' उद्दिष्टांसाठी असते आणि त्यांच्यामागे अपरिवर्तनीय, अभेद्य अशी आपली राष्ट्रीय अस्मिता आहे अशी दृढ समजूत असते. ह्यातून दुसऱ्या राष्ट्रांविषयी विद्वेषाची भावना निर्माण होते. उलट बाजूला आपण 'वर्णसंकरा'तून जन्माला आलो आहोत हे ज्यांना दिसते आणि जे ते मान्य करतात ते ठाकलेले असतात. संघर्ष ह्या दोन पक्षांत आहे.

❋ ❋ ❋

अक्षरवेध

मला हे लग्न मान्य नाही : सरोजिनी शारंगपाणी; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे– ३०; १९८३; पृष्ठे ८४; किंमत रु. ३५/–

एकोणिसावे शतक हे महाराष्ट्राच्या इतिहासामध्ये एक गजबजलेले शतक म्हणून ओळखले जाते. राजकीय आणि सामाजिक या दोन महत्त्वाच्या क्षेत्रांत अनेक घटना, विविध मतमतांतरे, विचारप्रवाह यांमुळे समाजात खळबळ माजून राहिली होती. जुने पर्व लयाला जात होते आणि नवे पर्व उदयाला येत होते. या जणू आमूलाग्र स्थित्यंतरामुळे समाजाचा जीवनसागर शांत राहणे अशक्य होते. संघर्षाच्या केवढ्या थोरल्या लाटा उंच उसळत होत्या. रखमाबाई प्रकरण, फुलमणी प्रकरण, पंचहौद मिशन प्रकरण इ. घटना या कोणा एका व्यक्तीच्या जीवनाशी मर्यादित किंवा संबद्ध राहिल्या नव्हत्या. त्यांना सामाजिक घटनांचे स्वरूप प्राप्त झाले होते. आज त्या सामाजिक घडामोडींकडे आपण पाहतो ते आपल्या इतिहासातील महत्त्वाची पाने म्हणून ! इतिहासजमा झालेली प्रकरणे म्हणून ! आपल्या या दृष्टीला अलीकडेच दोन पुस्तकांनी किंचित धक्का दिला आहे. मोहिनी वर्दे यांच्या 'रखमाबाई : एक आर्त' आणि सरोजिनी शारंगपाणी यांच्या 'मला हे लग्न मान्य नाही' या दोन पुस्तकांनी आपल्या मनात एक प्रश्न निर्माण केला आहे. तो म्हणजे 'खरोखरीच ज्यांच्यावर आपण इतिहासजमा असा शिक्का-मोर्तब करून मोकळे होतो, त्या घटना खरोखरीच इतिहासजमा झालेल्या असतात का ?' रखमाबाई प्रकरण अजूनही खऱ्या अर्थाने काळाच्या पड्याआड गेले नाही, याचा प्रत्यय या पुस्तकांनी दिला आहे. खरे तर वर्तमानकाळाच्या संदर्भात भूतकाळाचे कोणते पान कधी– केव्हा उलटावे लागेल ते सांगता येणार नाही. तोपर्यंत आपण त्या त्या पानाशी खुणेचे बोट आपल्यालाही नकळत धरलेले असते.

मोहिनी वर्दे यांचे 'रखमाबाई : एक आर्त' हे पुस्तक म्हणजे डॉ. रखमाबाईंचे चरित्र आहे. रखमाबाईंच्या गाजलेल्या खटल्यापाशी सुरू होणारे आणि त्यांच्या मृत्यूपाशी संपणारे. तर सरोजिनी शारंगपाणी यांचे 'मला हे लग्न मान्य नाही', हे पुस्तक म्हणजे डॉ. रखमाबाईंच्या चरित्रावर आधारलेली चरित्रात्मक कादंबरी आहे. या दोनही पुस्तकांच्या लेखनप्रपंचाच्या मागे डॉ. रखमाबाईंबद्दल श्रद्धा, आदर आणि आकर्षणही आहे. त्यांच्या खटल्याने आणि म्हणून चरित्राने दोघींचेही चित्त वेधून घेतले आहे. त्यामुळे लेखनाला अभ्यासाची, शक्य तितक्या काटेकोर माहितीची, साक्षेपाची आणि दक्षतेची जोड असूनही भावोत्कट प्रेरणेने लेखन ललितमधुर झाले आहे. 'मला हे लग्न मान्य नाही' ही तर कादंबरीच आहे. पारंपरिक संकेताप्रमाणे त्यात चटकदारपणा नसला तरी मूळ कथानकच आकर्षक आहे. आणि कादंबरी असल्यामुळे कल्पकतेला थोडाफार वावही आहे. चरित्रात्मक कादंबरी असल्यामुळे कल्पकतेला चरित्राचे– इतिहासाचे लगाम आहेत. पण 'रखमाबाई : एक आर्त' या चरित्र-लेखनात पारंपरिक चरित्र-लेखनाच्या कल्पनेपलीकडे जाण्याची धडपड लेखिका करीत असल्याचे जाणवते. चरित्रनायक व्यक्ती लेखकाला समजत जाणे, भावत जाणे याला लेखिकेने महत्त्व दिले आहे ते योग्यच आहे. आणि ते त्यांनी अनुभवले आहे. आपले हे लेखन वाङ्मयाच्या कोणत्या प्रकारात समाविष्ट होईल, ही शंका छळत असूनही लेखनाला कोणत्या तरी रूढ प्रकारात घालण्यासाठी त्यांनी लेखनाची मोडतोड केली नाही. किंवा त्यांच्या अंतःप्रेरणेने व्यवहाराशी तडजोड पतकरली नाही.

'मला हे लग्न मान्य नाही' या चरित्रात्मक कादंबरीच्या लेखनाची भूमिका प्रथमपासूनच स्पष्ट आणि पक्की आहे. चरित्रात्मक कादंबरीच्या मर्यादा कसोशीने पाळण्याचा लेखिकेने प्रयत्न केला आहे. त्यांच्या या कादंबरीच्या दृष्टीने मनोगत पुरेसे बोलके आहे. या कादंबरीच्या पहिल्या लेखनात प्रत्यक्ष माहिती तुटपुंजी आणि कल्पनेची खूपशी भर असे अयोग्य रसायन झाले होते. त्यातील चित्रण सत्याशी विसंगत

अनुक्रमणिका

असल्याचे कळल्यावर आणखी माहिती मिळवून कादंबरीचे पुनर्लेखन केल्याचे लेखिकेने प्रांजळपणे सांगितले आहे. तसेच, कादंबरीच्या कलात्मक एकात्मतेचे, सौंदर्याचे भान असल्याचेही लिहिले आहे.

कादंबरीच्या कथानकाची सुरुवात होते ती वृद्धावस्थेतील रखमाबाईंच्या दर्शनाने. जीवन-मृत्यूच्या सीमारेषेवर रखमाबाई उभ्या आहेत. वयाबरोबर शरीर दुबळे होत गेलेले आहे. पण मन अजून सामाजिक सुधारणांच्या बाबतीत सजग आहे. सामाजिक सुधारणा आणि समाजसेवा या गोष्टी पहिल्यापासून अखेरपर्यंत त्यांच्या जीवनाच्या केंद्रबिंदू बनत गेल्या होत्या आणि तशा सतत राहिल्या होत्या. आताही त्यांचे चित्त वेधले आहे ते हिंदू विवाह कायदा कधी होईल याकडे ! कारण हिंदू विवाह कायदा नसल्यामुळेच त्यांच्या जीवनाची परवड झाली होती. आणि त्यांच्यावरील खटल्याने हिंदू विवाह-पद्धतीत कायद्याने सुधारणा व्हायला पाहिजे याची निकड विचारवंतांना वाटू लागली होती. त्यांच्यावरील खटला इ. स. १८८४ मध्ये दाखल झाला होता. त्यावर पडदा पडला इ. स. ८८–८९ मध्ये. कादंबरीच्या सुरुवातीचे वर्ष आहे इ. स. १९५५. कायदा कधी होईल आणि हिंदू मुलींची कुचंबणा कधी संपेल या विचाराने त्यांनी अस्वस्थ होणे अगदी स्वाभाविक वाटते.

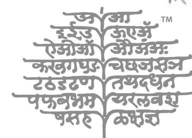
हिंदू विवाह कायद्याबद्दलचा वृत्तपत्रातील मजकूर शांता वाचून दाखवीत होती. त्या मजकुराने सुरू झालेल्या विचारचक्राबरोबर रखमाबाई आपल्या गतायुष्यात केव्हा उतरल्या ते त्यांनाही कळले नाही. हिंदू विवाह कायद्यावरून त्यांच्या विचारचक्राला सुरुवात झाली असल्यामुळे त्यांच्या विवाहाच्या चर्चेपासून निवेदनाला सुरुवात होणे समर्पक वाटते.

रखमीचे वय त्या वेळी अवघे बारा वर्षांचे होते. पण त्या वेळेच्या रीतीप्रमाणे तिचे लग्न करून टाकले पाहिजे असे भिराबाईला–तिच्या आजीला वाटत होते. रखमीची आई जयंतीबाई, थोडीफार शिकलेली आहे. वडील सुधारक म्हणून आधुनिक सुधारणाविचारांचा थोडा संस्कारही तिला लाभला आहे. पण वैधव्यावस्थेतील स्त्रीची निराधारता अनुभवल्यामुळे सुशिक्षित स्त्रीलाही संसार हवाच असे तिला वाटत होते. मुलीचे लग्न वेळेवर व्हावे, पण जावई सुशिक्षित असावा. ती जास्त शिकली तर तिच्या तोडीचा शिकलेला जावई मिळणार नाही म्हणून रखमीच्या लग्नाची तिचीही घाई चालली होती. रखमीचे सावत्र वडील डॉ. सखाराम अर्जुन हे सुधारक विचारांचे असल्यामुळे, आणि रखमीही हुशार असल्यामुळे तिला शिकवावे, डॉक्टर करावे असे त्यांचे मनसुबे होते. पण सारासार विचार करून तेही दादाजीच्या स्थळाला होकार देतात. दादाजीच्या शिक्षणाची मुंबईत व्यवस्था करण्याचे ठरवितात, तशी अटच घालतात.

रखमी आणि दादाजी यांचा विवाह दादाजीच्या गावी दातीवऱ्याला साजरा होतो. रखमीच्या चाणाक्ष नजरेला दोनही कुटुंबांतील तफावत तेव्हाच जाणवली. ही तफावत नुसती शहरी आणि खेडवळ वातावरण अशी नव्हती. रखमी वाढली होती शहरी, सुशिक्षित सुधारक वातावरणात तर तिच्या सासरचे वातावरण खेडवळ, अशिक्षित, जुन्या वळणाचे ! जेव्हा जेव्हा ती सासरी जाई तेव्हा तेव्हा नापसंतीची आणि नावडीची एकेक निरगाठ तिच्या मनाला बसत गेली. तशात दादाजीनेही शिकण्याचे नाकारले. दोघांतील विषमतेचे अंतर नष्ट होण्याचा एकमेव मार्गही खुंटला. मुंबईतील वास्तव्यात दादाजीची प्रकृतीही बिघडली. वाईट सवयी जडल्या. दरी रुंदावत गेली. काहीही झाले तरी सासरी जायचे नाही हा रखमीचा निग्रह, तिला सुख लागणार नसेल तर बळजबरीने पाठवायचे नाही हे डॉक्टरांचे धोरण, तर तिची इस्टेट आणि सौंदर्य यांनी लोभावलेल्या दादाजीच्या मामाची तिला सासरी नांदायला यायला लावीन ही जिद्द ! या तिढ्यातून– दादाजीच्या मामाने– नारायण धर्माजीने भरलेला खटला उभा राहिला. मूळ कथानकातच असे विलक्षण जिवंत नाट्य भरलेले होते.

रखमीच्या चौकस स्वभावामुळे भोवतालच्या परिस्थितीचे तिचे आकलन वाढत होते. आजूबाजूच्या सुधारक विचारांच्या संस्कारांनी तिच्या निग्रहाला खतपाणीच घातले. आता फक्त शिकायचे आणि समाजोपयोगी काम करावयाचे असा तिने आपल्या जीवनाचा मार्गही ठरवून टाकला होता.

गंमत म्हणजे ज्या दादाजीच्या वतीने नारायण धर्माजी नोटीस पाठवतात, कोर्टात केस करायचे ठरवितात त्याला रखमीचे एवढे महत्त्व वाटले नाही. तो या सगळ्या प्रकरणात निष्क्रिय आणि उदास आहे. कारण, नारायण धर्माजीची कारस्थाने आहेत ती स्वतःच्या स्वार्थासाठी, दादाजीच्या कल्याणासाठी





अनुक्रमणिका

नाहीत. त्याच्या कारस्थानात त्याच्या पैशाचा लोभ मुख्य आणि स्पष्ट आहे. रखमीबद्दल पापी वासनाही आहेच.

नारायण धर्माजीने भरलेल्या खटल्यामुळे पेच सुटण्याऐवजी गुंतागुंत वाढतच गेली. मुळात कायदाच रखमीच्या विरुद्ध होता. आणि या खटल्याचे स्वरूप व्यक्तिगत न राहता त्या काळच्या परिस्थितीप्रमाणे सामाजिक, सांस्कृतिक पेचप्रसंगांचे स्वरूप त्याला प्राप्त झाले. हिंदू धर्मशास्त्रावर आधारित खटला चालायचा होता. इंग्रजी राजवटीत, इंग्रज न्यायाधीशापुढे ! नदीची धार उगमापाशी लहान असावी आणि नंतर विस्तारत जावी तसे या प्रकरणाचे झाले.

बॅ. तेलंगांसारख्या नाणावलेल्या वकिलाने खटला चालवायला घेतला. जज्जसाहेबांच्या माणुसकीला सदसद्विवेक बुद्धीला आवाहन करून, हृदयस्पर्शी भाषण करून रखमीला झुकते माप मिळवून द्यायचे, कायद्याच्या पलीकडील निर्णय द्यायला प्रवृत्त करायचे आणि कायद्याचे अन्याय्य रूप बदलून सुधारणेची दिशा दाखवायची अशी त्यांची भूमिका होती. त्यांच्या परिश्रमाला यश येऊन पहिल्या फेरीचा निकाल अनुकूल लागला. पण त्यामुळे नारायण धर्माजीच्या वृत्तीतील साप डिवचला गेला. त्याने अपील केले. अपिलाच्या निकालात रखमीने सासरी जावे असा कोर्टाचा आदेश होता. आणि आदेश मोडला तर सहा महिने साधी कैद अशी शिक्षा भोगावयाची होती. रखमीला तर सासरी जाणे या जन्माच्या तुरुंगवासापेक्षा शिक्षेचा तुरुंगवास सुसह्य वाटला. पण त्यामुळे सासरी जाण्याचा प्रश्न सुटणार नव्हता. तो कायमच होता. प्रीव्ही कौन्सिलपर्यंत जाणे परवडणारे नव्हते. रखमाबाई बचाव समिती स्थापन होऊन पैसा उभारला गेला. नारायण धर्माजीच्या अनुपस्थितीत दादाजीचे मन वळवून, काही रक्कम देऊन बॅ. तेलंगांनी तडजोड घडविली आणि त्याला खटला काढून घ्यायला लावला. दरम्यान डॉक्टरांच्या निधनामुळे तेलंगांना पुढाकार घेऊन या गोष्टी कराव्या लागल्या.

रखमाबाईंच्या जीवननाट्यातील एका अंकावर अशा रीतीने पडदा पडला. पुढे काय, असा पेच नव्हताच. समाजसेवा आणि त्यासाठी डॉक्टर होणे, हा मार्ग आधीच निश्चित होता. त्या दृष्टीने हिंदुस्थानातील स्थिती अगदी निराशाजनक होती. स्त्रियांच्या उच्च शिक्षणाची मजल मॅट्रिकपर्यंत गेली होती. मेडिकलला त्यांना प्रवेश नव्हता. परकियांच्या मदतीने रखमाबाईंनी विलायतेला प्रस्थान ठेवले आणि हिंदुस्थानचा किनारा सोडला. एम. डी. पदवी मिळविण्यासाठी त्यांना नंतर ब्रुसेल्सला जावे लागले. हिंदुस्थानात परत आल्यावर सुरतेला त्यांच्या ताब्यात सुसज्ज दवाखानाच आला. दुष्काळ, प्लेग अशांसारख्या संकटांनी जणू त्यांच्या समाजसेवेची कठोर परीक्षाच घेतली. सामाजिक सुधारणांची निकडही त्यांना जाणवत होती. पहिला झगडा निरक्षरतेशी होता. दवाखाना संभाळून हेही काम त्यांनी केले. बावीस वर्षे सुरतेला काम केले. तेथील दवाखाना त्यांच्याच नावाने ओळखला जाऊ लागला. वयाच्या ५५ व्या वर्षी राजकोटला मेडिकल ऑफिसर म्हणून त्या दाखल झाल्या. कुठेही गेले तरी स्त्रीच्या गुलामगिरीचे दुःख एकच, याचा प्रत्यय त्यांना तेथेही आला.

निवृत्ती पत्करून मुंबईला परतल्यावर खूप बदललेल्या मुंबईचे त्यांना दर्शन झाले. जीवनाला वेग आल्यामुळे काळाची गरज म्हणून परंपरेची, अज्ञानाची कितीतरी जळमटे उडून नष्ट झाली होती. टीकेचा आहेर टाळण्यासाठी गाजावाजा न करता व्यक्तिगत स्वरूपात संततिप्रतिबंधाचे कार्य त्यांनी हाती घेतले. पुढे येणाऱ्या तरुण मुलींच्या हाती एकेक सूत्र सोपवून जणू त्या जीवनाचा निरोप घेण्याची तयारी करीत होत्या. त्यांच्या नव्वद वर्षांच्या दीर्घ आयुष्याचा हा थोडक्यात चित्रपट म्हणता येईल.

कादंबरीचे शीर्षक जरी व्यक्तिगत स्वरूपाचे असले तरी तेवढ्यापुरते कादंबरीचे स्वरूप मर्यादित राहणे शक्य नव्हते. कारण, रखमाबाईंच्या जीवनात खटल्याचे विलक्षण नाट्य घडायला, त्यांच्या जीवनाची दिशा ठरवायला तत्कालीन परिस्थितीही बऱ्याच अंशी कारणीभूत आहे. अलौकिक बुद्धिमत्ता लाभलेली रखमी चारचौघींपेक्षा वेगळी आहे. शिवाय दोनही घरच्या सुधारक वातावरणाच्या संस्कारांनी तिचे व्यक्तिमत्त्व घडविले आहे. ती शिकते आहे, समजून वाचते आहे, डोळसपणे समाजात वावरते आहे, विचार करते आहे, लेख लिहिते आहे. प्रथमपासूनच तिच्या व्यक्तिमत्त्वाला सामाजिक भान आहे. म्हणूनच कादंबरीचे कथानक सामाजिक परिस्थिती व व्यक्तिगत जीवन यांच्या उभ्या-आडव्या धाग्यांनी विणले आहे. रखमाबाईंच्या जीवन-चित्रावर आधारलेली असे कादंबरीचे एकेरी स्वरूप राहिले नाही. रखमाबाईंच्या नव्वद वर्षांच्या दीर्घ

आयुष्याबरोबर नव्वद वर्षांचा समाजाचा चित्रपटही त्यात आला आहे. दोन्हीला सारखेच प्राधान्य दिल्यामुळे कादंबरीला दुहेरी रूप लाभून चरित्रात्मक कादंबरीची प्रत्ययकारिता, हृद्यता काही वेळा बोथट झाल्यासारखे वाटते. विविध विचार, प्रश्न, सुधारणा, घडामोडी, चळवळी इ. च्या चित्रणाने त्या काळाचे गजबजलेपण स्पष्टपणे उभे राहते. समाजाचे बदलत जाणेही प्रत्ययाला येते. पण त्यामुळे कथानकात पसरटपणाही आल्याचे जाणवते. म्हणून ही जशी आणि जेवढी रखमाबाईंची कहाणी आहे, तशी आणि तेवढी एकोणिसाव्या शतकाचीही झाली आहे.

यातील संघर्षही एकेरी नाही. व्यक्तिगत संघर्षाला सुधारक विरुद्ध सनातनी अशी सामाजिक-सांस्कृतिक संघर्षाची उठावदार पार्श्वभूमी आहे. नंतर तर ती पार्श्वभूमीच महत्त्वाची ठरली आहे. बालविवाहाची रूढी त्या खटल्याला कारणीभूत झाली होती तरी घटस्फोटाच्या सुधारणेची निकडही त्याच्याशी निगडित होती. पुनर्विवाहाचा प्रश्नही त्यात समाविष्ट होता. स्त्री-शिक्षणाची सुधारणा हे तर एकूणच रखमाबाईंच्या जीवनाचे मर्म होते. हिंदू धर्मशास्त्र आणि इंग्रज कायदा, कायदा आणि सुधारणा हेही विषय त्यात अंतर्भूत होते. म्हणूनच खटला गुंतागुंतीचा झाला आणि गाजला. हिंदू संस्कृतीच्या चित्रणात इंग्रजी संस्कृतीचा धागाही गुंफला गेला. रखमाबाईला समाजाशी सतत करावा लागलेला संघर्ष हे व्यक्तिगत खटल्याच्या संघर्षाचे विस्तृत होत गेलेले रूप म्हणता येईल. विवाह नाकारण्यातून उद्भवलेला खटला, विलायतेला प्रयाण आणि डॉक्टर होणे, हिंदुस्थानात परत आणि समाजसेवा, वृद्धावस्था आणि अखेर हे त्यांच्या जीवनचरित्राचे महत्त्वाचे टप्पे आहेत.

कादंबरीतील संघर्षाच्या चित्रणातील हृद्यता व्यक्तींच्या परस्परसंबंधांतून अधिक परिणामकारक होते. एकाच कुटुंबातील या व्यक्ती परस्परांशी जिव्हाळ्याच्या हळुवार नात्यांनी बांधलेल्या आहेत. या भावनोत्कटतेमुळे त्यांच्यातील वैचारिक संघर्ष अधिक हृद्य वाटतो. त्यातही तीन पिढ्यांचे स्तर चित्रित झाले आहेत. पुतळाआजी आणि भिराआजी या जुन्या पिढीतील स्त्रिया. त्यांच्या मुला-नातवंडांचे वागणे सुधारणेच्या प्रवाहात सापडल्यामुळे त्यांच्या चित्रणात प्रांजलपणाबरोबर अगतिकतेचेही प्रत्यंतर येते.

डॉ. सखाराम अर्जुन आणि हरिश्चंद्र यादवजी हे सुधारकांचे प्रतिनिधी आहेत. नारायण धर्माजीसारख्या सनातन वृत्तीच्या व्यक्तीशी येणारा त्यांचा संघर्ष स्पष्ट आहे. पण हा संघर्ष एवढ्याच स्वरूपाचा नाही. नारायण धर्माजी हा या कादंबरीतील खलनायक आहे. पण म्हणून पारंपरिक संकेताप्रमाणे त्याचे सर्व चित्र गडद काळ्या रंगाने रंगविणे खटकते. दादाजी हा कादंबरीचा तथाकथित नायक आहे. तो सबंध कादंबरीत निष्क्रिय राहिला आहे. त्याच्या स्वभावात कोणताच ठळक सद्गुण किंवा दुर्गुणही नाही. त्याचे एकंदर व्यक्तिमत्त्वच अत्यंत मवाळ, कर्तृत्वशून्य म्हणून परिणामशून्य चित्रित झाले आहे. त्याच्या अशा रंगहीन आणि कळाहीन व्यक्तिमत्त्वाला कादंबरीच्या अखेरीस त्याच्या मुलाच्या– बापूच्या– तोंडून कळलेल्या हकीगतीने काहीसे उंचावले आहे. दादाजीच्या सुरुवातीच्या प्रतिमेत बदल होऊन तिला मोठेपणाचे सौम्य सौंदर्य प्राप्त झाले आहे. डॉ. सखाराम अर्जुन एक सुधारक आणि एक पिता म्हणून उद्भवणारा त्यांच्या मनातील संघर्षही लक्षणीय आहे. त्यांच्यातील सुधारक रखमीच्या पाठीशी ठामपणे उभा असला तरी पोरीची चिंता, पोरीचे दुःख त्यांच्या पितृहृदयाला व्यथित करते, अस्वस्थ करते.

रखमीची आई जयंतीबाई, हिच्या व्यक्तिरेखेतील अंतःसंघर्षही परिणामकारक आहे. तिला शिक्षणाचा थोडाफार संस्कार लाभला असला तरी, संसारातच स्त्रीला आपले सुख शोधावे लागावे अशीच तत्कालीन सामाजिक परिस्थिती होती. त्यांच्या व्यक्तिरेखेत मुलीच्या सुखासाठी आसावलेल्या आणि तिचा उभा जन्म एकटेपणाच्या दुःखाने होरपळून निघेल म्हणून धास्तावलेल्या आईचे दर्शन अधिक हृदयस्पर्शी वाटते. मुलीने संसाराच्या सुरळीत मार्गाला लागावे, चार-दोन पोरांची आई व्हावे ही तिच्यातील सुशिक्षित स्त्रीपेक्षा आईची उत्कट इच्छा आहे. तिला रखमीचा रागही येतो आणि तिच्याबद्दल द्रवही. रखमीच्या शिक्षणाचे, धीटपणाचे तिला कौतुकही वाटते आणि भयही. पोरीच्या उरावर सवत येईल हे भयही आईचेच. गरोदर राधिकेच्या सहवासात रखमीलाही संसारसुखाची ओढ वाटेल ही वेडी आशाही आईचीच. त्यांच्यातील आईला मुलीबद्दल विश्वास वाटतो पण तिच्या तारुण्याबद्दल मात्र विश्वास वाटत नाही. पंडिता रमाबाईंसारखे अलौकिक धैर्य आपल्या मुलीला झेपेल का, या शंकेने त्यांचे मातृहृदय कातर झाले आहे. झेपले नाही तर तिची काय दशा

अनुक्रमणिका

होईल याची त्या माऊलीला कल्पनाही करवत नाही. जयंतीबाईची व्यक्तिरेखा अशी मातृत्वाने हळुवार झाली असली तरी रखमीच्या स्वतंत्र वृत्तीवर यथार्थ पण कठोर टीका करण्याचे सामर्थ्यही त्यांच्यात आहे. तिला विलायतेला पाठविण्याचा खंबीरपणा आहे, आणि प्राप्त परिस्थितीत कोणावरही भार न टाकता निभावून जाण्याचा स्वाभिमानही आहे. त्यामुळे त्यांचे हळवे मातृत्वही मुलीच्या मार्गातील कधी धोंड झाले नाही.

रखमाबाई ही या कादंबरीची नायिका असल्यामुळे तिचे मनोदर्शन अधिक महत्त्वाचे. एका गाजलेल्या खटल्याची नायिका म्हणून तिचे चित्रण अवाजवी, मोठे, उदात्त किंवा भडक केले नाही, हे विशेष. काळाच्या प्रेरणेने रखमाबाईचे चरित्र उंचावत गेले असले तरी त्यांचे पाय जमिनीवरच राहिले आहेत. रखमीच्या स्वतंत्र अस्तित्वाची चुणूक तिच्या विवाहप्रसंगापासून जाणवते. स्वतःच्या लग्नातही ती चौकसपणे आजुबाजूला पाहते आहे. त्या घरात आपण कशा राहणार, या प्रश्नाचे बीज तिच्या मनात प्रथम पडते, रुजते, अंकुरते. शिक्षणाचे, दोघांच्या सामाजिक-सांस्कृतिक विषमतेचे खतपाणी मिळून फळ येते ते 'मला हे लग्न मान्य नाही' या ठाम निर्धाराचे ! आपणच घट्ट राहिले पाहिजे हे तिने जाणले आहे. तिच्या हिंदकळणाऱ्या मनाचे चित्रण वास्तव आणि परिणामकारक वाटते.

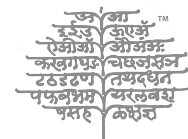
जोतिबा आणि सावित्रीबाई फुले यांच्या उदाहरणाने तिला संसारातील पतिपत्नींच्या समरसतेच्या खऱ्या सुखाची जाण आली. त्या काळात मनाशी असे भावस्वप्न बाळगणे अलौकिकच होते. तिची प्रखर बुद्धिमत्ता, अलौकिकत्व, तिच्या कपाळी दुःखाशिवाय काय आणणार? सासरचे पत्र म्हणजे बोलावणे हे समीकरण पक्के होते. एरवी पत्र, तेही दादाजीचे, का येऊ नये, या प्रश्नाशी रखमीचे घोटाळणे छान आहे! लिहिता वाचता येणारी जाणती रसिक बायको मिळाल्यावर मानसिक, भावनिक कोमल नाते निर्माण करणारा पत्रव्यवहार का होऊ नये ? तारुण्याबरोबर अशा वृत्ती फुलायला काय हरकत आहे ? तिच्या मनातील हे विचार तिच्या व्यक्तिमत्त्वाला मृदुता आणून देतात.

इंग्रजी शिक्षणाने आणि सुधारणेच्या संस्कारांनी रखमीच्या वृत्तीतील मार्दव नष्ट झाले नव्हते. आपल्या आईवडिलांच्या सुखी संसाराचे मर्म ती जाणते. तसेच, गृहिणीधर्माचे महत्त्वही तिला मान्य आहे. तिची अपेक्षा एवढीच की आपले हे सेवेचे दान सत्पात्री पडावे ! हे तिच्या हिंदू स्त्रीत्वाला लाभलेले डोळसपण होय. चारचौघींसारखे फसव्या संसारसुखाच्या मागे लागण्यापेक्षा पं. रमाबाईसारखे जीवन जगून सुख मिळाले नाही तरी चालेल, पण त्यात जीवनाच्या सार्थकतेचे समाधान आहे, हा तिच्या विचारांतील धीटपणाही तिला शिक्षणानेच लाभला. शिक्षण हा त्या काळात व्यक्तित्व घडविणारा खराखुरा संस्कार होता. पुस्तकी माहितीची बांझोटी साठवण असे त्याचे स्वरूप नव्हते. सुशिक्षित स्त्री कशी असावी या त्या काळातील कल्पनेचा रखमाबाई म्हणजे मूर्तिमंत आदर्श म्हणता येईल.

राधिकेचे संसारसुख पाहून रखमीचे मनही विचलित झाले नाही असे नाही. पण आपण आपल्या संसारात सुखी होणार नाही याची खात्री वाटल्यामुळेच तिने शिक्षणाचा मार्ग अधिक निर्धाराने चोखाळला. आपल्या समाजातील बालविधवेच्या जीवनातील मूर्तिमंत कारुण्याच्या दर्शनाने तिच्या निर्धाराला एक निरगाठच बसली. आपल्या मनातील भावना-विचारांच्या कल्लोळाला महाराष्ट्र टाइम्समध्ये लेख लिहून तिच्या दृष्टीने अनुरूप अशी वाट तिने करून दिली आहे. शिक्षण, सुधारणांचे संस्कार, इंग्रजी राजवट, इंग्रजी भाषा या सगळ्यांनी तिला हे नैतिक बळ दिले आहे. तिचा निर्धार दृढतेचे एकेक वळसे घेत गेला आहे.

संसाराचा मार्ग तिने आपल्या हाताने बंद केला आहे. खटल्यातून मिळविलेल्या स्वातंत्र्याला अर्थ देण्यासाठी, जीवनाचे सार्थक करण्यासाठी, समाजसेवेच्या खुल्या असलेल्या मार्गावर चालत राहण्यासाठी ती डॉक्टर होते. हिंदू स्त्रीची दुर्दशा तिने पाहिलेली आहे. तेव्हा त्यावरच उपाययोजना करणे हे तिच्या जीवनाचे अपरिहार्य सूत्र बनले.

विलायतेतील भिन्न संस्कृतीच्या वातावरणात तिच्या व्यक्तित्वाला, विकासाला खुलावट आली आहे. तिच्या प्रज्ञेला प्रगल्भता आली आहे. तरीपण आपल्या देशातील स्थिती-गतीचे तिचे भान कधी सुटले नाही. एमिली आणि जॉन यांनी विलायतेतील तिचे वास्तव्य जिवंत केले आहे. रखमीच्या मनात जॉनबद्दल निर्माण झालेल्या प्रेमभावनेला संभाव्य वास्तवतेचा रंग आहे. दादाजीच्या दुसऱ्या लग्नाच्या वार्तेने तिच्या मनात उठलेले भावतरंग तिच्या भारतीय स्त्री-मनाची साक्ष





देतात. संस्कृतीच्या संस्कारांचे बंध असे चिवट असतात हेच खरे ! जॉनच्या निमित्ताने रखमीने दादाजीच्या संदर्भात केलेले आत्मपरीक्षणही लक्षात घेण्यासारखे आहे. आईपुढे माघार घेऊन दादाजीबद्दलच्या सद्भावनेसाठी त्याच्याशी संबंध तोडलेला असतानाही विलयतेतसुद्धा तिने वागविलेले मंगळसूत्र, ध्येयमार्गावर मनासारखी वाटचाल करीत असतानाही पराभवाचे बोचणारे शल्य, आदर्श सहजीवनाचे मानसचित्र पुसताना होणारी मनाची व्याकुळता, स्वदेशी परतताना होणाऱ्या आनंदाला असलेली दुःखाची किनार, वेगळ्या वाटेने जाणाऱ्या स्त्रीच्या वाटचालीला येणाऱ्या एकाकीपणाच्या जाणिवेची तीव्रता, दादाजीच्या मृत्यूच्या बातमीने मनात जिवंत असणारी हिंदू स्त्री इ. गोष्टी म्हणजे रखमीच्या व्यक्तिचित्रणातील जमेची बाजू होय.

शोकगीत आळवीत न बसण्याच्या निर्धाराने आपल्या निराश, पराभूत मनाला रखमाबाईंनी वेळोवेळी सावरून ध्येयमार्गावर वाटचाल केली आहे. वयाबरोबर सुरुवातीला येणारी हळुवारता, गतस्मृतींमुळे व्याकुळता, वैफल्य, एकाकीपण. त्यानंतर व्यक्तिगत जीवनाचे-भावनांचे आणि वर्तमानकाळाचे बंध हळूहळू क्षीण होत जाऊन तुटले आहेत. मग आली आहे विचलित न होणारी त्रयस्थ मनोवृत्ती. मृत्यूकडे वाटचाल करणाऱ्या वृद्धावस्थेचे चित्रण हृदयस्पर्शी आणि परिणामकारक आहे.

कादंबरी ही ललितकलाकृती असल्यामुळे तिच्यात सत्याबरोबर कल्पनेचाही वाटा मोठा असतो. चरित्रात्मक कादंबरीत कल्पनेच्या विलासाला वाव कमी असतो. या कादंबरीत लेखिकेने घातलेली कल्पनेची भर वास्तवावर आक्रमण करणारी नाही. तत्कालीन सामाजिक घडामोडी, रीतीरिवाज इत्यादींचा लेखिकेने स्वतःला विसर पडू दिलेला नाही. तत्कालीन वातावरणनिर्मितीसाठी लेखिकेने घेतलेले परिश्रमही सार्थकी लागले आहेत.

'डॉ. रखमाबाई : एक आर्त' या पुस्तकात आलेला डॉ. रखमाबाईंच्या यशाचा गौरव करणारे मानपत्र अर्पण करण्याचा आणि सत्काराचा समारंभ या कादंबरीत नाही. तसेच, हा समारंभ पाठीमागील खिडकीतून डोळे भरून पाहणारे दादाजीही इथे भेटत नाहीत. एक सुंदर चित्रण कादंबरीच्या हातून निसटल्यासारखे वाटले. जयंतीबाईंच्या मृत्यूची फार त्रोटक दखल घेतली आहे. विशेषतः रखमाबाईंच्या मनाच्या दृष्टीने त्यांचे परिणामकारक चित्रण हवे होते. माय-लेकीतील भावबंध इतके तकलादू, वरवरचे नसावेत, असे वाटते.

आयुष्याच्या उत्तरार्धात, एकटेपणाची जाणीव बोचत असताना दादाजीच्या मुलाची– बापूची भेट घडते. त्यामुळे रखमाबाईंच्या मनात उठलेली भावनेची आंदोलने, मनात माजलेले विचारांचे काहूर यांचे चित्रण चांगले आहे. मनोमन त्यांनी दादाजीला पती म्हणून कधीच मानले नव्हते. म्हणून बापूचा मुलगा म्हणून चटकन स्वीकार न करणारे मन स्वाभाविक आहे. तरीही मन त्याच्याकडे ओढ घेते आहे, त्याच्या वागण्यातील जिव्हाळ्याने भारावून गेले आहे. त्याच्याकडून दादाजीच्या मनाचा किती तरी ठाव लागतो. त्यामुळे त्यांच्या बाबतीत घडलेल्या अन्यायाने, अपराधाने व्यथित होण्यात त्यांच्या वृत्तीचा प्रांजळपणाही आहे.

कादंबरीचे शीर्षक आत्मनिवेदनात्मक लेखनपद्धती सुचविणारे असले तरी त्यात निवेदन, आत्मनिवेदन, वर्णन, संवाद, पत्रलेखन सर्वांचा वापर आहे. मुख्य म्हणजे लेखनात कसलाही आव लेखिकेने आणलेला नाही. अगदी साधेपणाचासुद्धा ! या चरित्रात्मक कादंबरीने थोडेफार गमावले असले तरी बरेचसे काही कमावले आहे हे निश्चित !

– श्रीलेखा साने

शुद्धलेखन-विवेक– डॉ. द. न. गोखले; सोऽहम् प्रकाशन, पुणे; प्रथमावृत्ती; १९९३; पृष्ठे १६८; किंमत ९० रुपये.

शुद्धलेखन हा केवळ तांत्रिक विषय नाही. लिहिणाऱ्याचा आशय जास्तीत जास्त नेमकेपणाने, व्यवस्थितपणे व्यक्त व्हावा आणि तो तसाच वाचकापर्यंत पोहोचावा याचे ते साधन आहे. शुद्धलेखन हा विषय आशयाशी अभिन्नपणे जडलेला आहे.

जो स्वतः लेखन करीत असतो, त्याला आपला आशय नेमकेपणाने व्यक्त करण्याच्या प्रयत्नात काही अडचणी येत असतात, प्रश्न पडत असतात. गंभीरपणे लेखनव्यवहार करणाऱ्याला या प्रश्नांचा विचार करावाच लागतो.

डॉ. द. न. गोखले यांचा "शुद्धलेखन–विवेक" याच प्रक्रियेतून निर्माण झाला आहे. ते स्वतः श्रेष्ठ





वैचारिक-प्रबंधात्मक लेखन करणारे लेखक आहेत; व्याकरणाचे विमर्शक आहेत; आणि उत्तम शिक्षक आहेत. या सर्वांचा प्रत्यय त्यांच्या या नव्या पुस्तकातून येतो. उत्तम शिक्षकाप्रमाणे, पूर्वप्रतिपादनाचा सारांश सांगत, समजावून देत, घोटवून घेत ते वाचकाला पुढे घेऊन जातात.

गेली पस्तीस-छत्तीस वर्षे अधून-मधून, वेगवेगळ्या निमित्तांनी डॉ. गोखले शुद्धलेखनाचा विचार करीत आहेत, अध्यापन करीत आहेत; आणि स्वतःला पटलेल्या नियमांनुसार आचारही करीत आहेत. " डॉ. केतकर " या त्यांच्या चरित्रग्रंथात त्यांनी स्वतःच्या लेखननियमांचा अवलंब केला आहे. या चिंतनाचे फलित म्हणजे प्रस्तुत पुस्तक. अनुभव, अभ्यास, चिंतन यांतून हे पुस्तक आकाराला आले आहे.

शुद्धलेखनविषयक आजवरच्या बहुतेक पुस्तकां-पेक्षा या पुस्तकाचे वेगळेपण व विशेष यात आहे की, शुद्धलेखनामागची तात्त्विक बैठक डॉ. गोखले यांनी स्पष्ट केली आहे. नुसतेच नियम आणि त्यांचे सोदाहरण स्पष्टीकरण असे या पुस्तकाचे केवळ शालेय, विद्यार्थी-उपयोगी स्वरूप नाही. तात्त्विक बैठक स्पष्ट केल्यामुळे लेखनपद्धतीविषयीची जाण पक्की होते, पाया भक्कम होतो; आणि हेच आधी, अधिक महत्त्वाचे.

शुद्धलेखन-विचार हा फक्त प्रामुख्याने ऱ्हस्व-दीर्घ, अनुस्वार एवढ्यांपुरता सीमित नाही. वाक्यरचनेचा, शब्दानुक्रमाचाही त्यामध्ये विचार व्हावयाला हवा. लिहिणाऱ्याला आणि वाचणाऱ्याला लेखन-वाचनात अनेक अडचणी येतात. लेखन-वाचनातील संदिग्धता टाळून त्यात अधिकाधिक नेमकेपणा यावा हे लेखन-विचारांचे उद्दिष्ट असले पाहिजे. नामांकित लेखकांच्या लेखनातही अशी संदिग्धता असते; भाषेकडे बघण्याच्या दृष्टीत ढोबळपणा असतो. पण काटेकोरपणे, दक्षतेने, भाषेच्या प्रौढीच्या जाणिवेने लेखन करणाऱ्या लेखकांच्या लेखनातही, भाषेच्या ठेवणीमुळे, सहजतया संदिग्धता राहते. ती कशी राहाणार नाही याचा विचार यावयाला पाहिजे. प्रा. रा. श्री. जोगांसारखा साक्षेपी लेखकाच्या " केशवसुत "सारख्या ग्रंथात पुढील वाक्य येते : 'भाषान्तर या दृष्टीने केशवसुतांच्या थोड्या यशस्वी भाषांतरांत हिची (' सृष्टि आणि कवि ' या कवितेची) गणना करावयास प्रत्यवाय नाही.' (" केशवसुत," आ. १, पृ. ६१) येथे ' थोड्या ' विशेषण फक्त ' यशस्वी ' चे मानावयाचे की ' यशस्वी भाषांतरात 'चे मानावयाचे ? असा संभ्रम निर्माण होण्याची शक्यता आहे. संदर्भावरून, एकूण विवेचनाच्या रोखावरून लेखकाचा अभिप्राय समजून घ्यावा, तसा तो समजतो, असे म्हणता येईल. पण संदर्भ, वाचकाची आकलन-शक्ती यांवर कमीत कमी विसंबावयाची वेळ यावी.

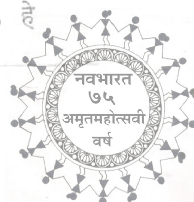
डॉ. गोखल्यांच्या प्रस्तुत पुस्तकात असे वाक्य आहे, ' त्यामुळे उपयुक्ततेला प्रमाण–भाषा नेहमीच सर्वोच्च महत्त्व देत नाही. ' (पृ. १७). येथे ' नेहमीच देत नाही ' म्हणजे ' कधी कधी देते ' असे समजावयाचे की, ' कधीही देत नाही ', समजावयाचे ? संदर्भावरून नेहमीच सर्वोच्च महत्त्व देते असे नाही. हा लेखकाचा अभिप्राय लक्षात येतो. पण येथेही पुन्हा संदर्भावर विसंबावे लागते. ' अक्षर ' (१९९२) दिवाळी अंकात अरविंद गोखल्यांच्या एका लेखाचे शीर्षक आहे ' मनी मनी '. येथे गोखल्यांना अभिप्रेत आहे ' मनामध्ये मनी (मांजर) ' एक ' मनी ' सप्तमी आहे. हे शीर्षबिंदू-शिवाय कसे कळावे ?

शुद्धलेखन हे व्याकरण, लिपी यांच्याशीही संबद्ध आहे. डॉ. गोखल्यांनी या व्यापक बैठकीवरून हा विचार केला आहे.

" शुद्धलेखन-विवेक " या पुस्तकाची एकूण पाच प्रकरणे आहेत : १) शुद्धलेखन आणि प्रमाणभाषा, २) शुद्धलेखनाचे विविध निकष, ३) शुद्धलेखनाच्या नियमांच्या मर्यादा, ४) नवरचना की सुधारणा ? (सुधारणा पुरोगामी की अनुगामी ?) या पहिल्या चार प्रकरणांत शुद्धलेखनाची वैचारिक बैठक मांडली आहे; आणि ' परिवर्धित नियम ' या पाचव्या प्रकरणात या प्रश्नाच्या व्यावहारिक अंगाचा विचार केला आहे. प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या दृष्टीने हे पाचवे प्रकरण व पहिल्या परिशिष्टातील शुद्ध-शब्द-कोश हे विशेष उपयुक्त आहे. ' सर्वसामान्य जिज्ञासूंना शुद्धलेखनविषयक नियमांची पार्श्वभूमी कळावी आणि त्यांची दैनंदिन लेखनाची व्यावहारिक गरजही भागावी ' हा या पुस्तकनिर्मिती-मागे डॉ. गोखल्यांचा हेतू आहे.

पहिल्या प्रकरणात डॉ. गोखले यांनी प्रमाण-भाषेचे महत्त्व प्रतिपादन केले असून ' शुद्धलेखनाच्या नियमांचा कोणताही संच प्रमाण–भाषेवर आधारलेला आहे. ' ' शुद्धलेखनाचे अधिष्ठान प्रमाण–मराठीच ' असा त्यांचा सिद्धान्त आहे.

दुसऱ्या प्रकरणात, आजवरचे शुद्धलेखनांचे विविध संच कोणकोणत्या निकषांवर आधारलेले आहेत, हे



सांगून, त्या निकषांची चिकित्सा केली आहे. आणि अखेर 'प्रमाण-भाषा हा अंतिम निकष असून इतर गोष्टी दुय्यम किंवा साह्यभूत आहेत.' असा निष्कर्ष काढला आहे.

या प्रकरणात डॉ. गोखल्यांनी असे म्हटले आहे : 'करीत आहेत.' ऐवजी 'करताहेत.' किंवा 'करतायत' अशी रूपे सध्या वाङ्मयात दिसतात. या रूपांना अटकाव करणारा नियम महामंडळाच्या शुद्धलेखनात नाही. तेव्हा, ती रूपे जर प्रमाण-भाषेत रुळली, तर त्यांना शुद्धलेखनातही लगेच प्रवेश मिळेल.' (पृ. १९)

इथे शंका अशी निर्माण होते, की नियम निर्माण होतात, ते प्रश्न निर्माण झाल्यावर, पुढे उभे राहिल्यावर. १९७२ मधील महामंडळाचे नियम तयार होईपर्यंत 'करताहेत.' किंवा 'करतायत.' या रूपांचा विचार करावा एवढा त्यांचा प्रवेशच शिष्ठ भाषेत झाला नव्हता. ती रूपे प्रतिष्ठित नव्हती. त्या पुढच्या काळात तो झाला आहे. तेव्हा आता तसा प्रश्न निर्माण होऊ लागला आहे. आत्ताच विचार करावयाला हवा, या अशा रूपांचा प्रमाण–भाषेत प्रवेश होऊ द्यावयाचा की, आत्ताच त्यांना प्रतिबंध करावयाचा.

पुढे पृ. २०वरही ते म्हणतात, 'सुवाच्च', 'विशिष्ट' आदि शब्द (शब्दलेखन) 'शुद्ध' ('शुद्ध'?) ठरण्याचा संभव थोडा तरी (थोडातरी ?) वाढला आहे, हे मान्य करावे लागेल.' प्रश्न आहे, हे शब्दलेखन शुद्ध ठरणे इष्ट आहे किंवा नाही ? आणि इष्ट नसल्यास त्याला वेळीच प्रतिबंध करावयाला नको का ?

'शुद्धलेखनाच्या नियमांच्या मर्यादा' या प्रकरणात डॉ. गोखल्यांनी 'शुद्धलेखन म्हणजे प्रमाण-भाषेला नि विशिष्ट नियमसंचाला अनुसरून केलेले लेखन (पृ.२३). 'शुद्धलेखन' या संकल्पनेतील 'शुद्ध' पदाचा डॉ. गोखल्यांनी अर्थ स्पष्ट केला आहे, हे चांगले आहे. ते लिहितात, 'शुद्ध म्हणजे अभिप्रेत नियमसंचात बसणारे आणि प्रचलित प्रमाण-भाषेत मोडणारे, एवढाच अर्थ असतो. अशुद्ध म्हणजे तद्विरुद्ध एवढाच अर्थ असतो. अशुद्ध म्हणजे अगदी चुकीचे, अपवित्र, त्रिकाल-त्याज्य, 'कनिष्ठ सामाजिक दर्जा देणारे' इत्यादी अर्थ असत नाहीत' (पृ. २९). अशुद्ध लेखन आणि अशुद्ध भाषण यांची सांगड कनिष्ठ सामाजिक दर्जाशी नाही, हेही त्यांनी चांगले स्पष्ट केले आहे. व्यापक भाषिक व सामाजिक बैठकीवर डॉ. गोखल्यांनी हा 'शुद्धलेखन–विवेक' केला आहे.

'नवरचना की सुधारणा ?' या चौथ्या प्रकरणात मराठी साहित्य महामंडळाच्या लेखननियमांची डॉ. गोखल्यांनी मीमांसा केली आहे.

'परिवर्धित नियम (सुधारून वाढवलेले महामंडळाचे नियम)' हे पाचवे प्रकरण या पुस्तकाचा गाभा आहे. 'या प्रकरणात महामंडळाचे शासनमान्य नियम, म्हणजे हे १८ नियम, सुधारून नि वाढवून दिले आहेत. शासनाचे नियम कोठे कोठे सुधारावे लागतात, कारण त्यांत काही विसंगती, त्रुटी, किंवा दोष राहून गेलेले आहेत. त्या नियमांत भरही घालावी लागते, कारण ते– आणि नियमांचे बहुतेक संच– लेखनकर्त्या सर्वसामान्य मराठी भाषकाची पुरेशी दखल घेत नाहीत' (पृ. ४४–४५).

'शुद्धलेखनाच्या सर्वसामान्य उद्दिष्टांशी आणि महामंडळाच्याही उद्दिष्टांशी जास्तीत जास्त एकनिष्ठ राहून महामंडळाच्या शुद्धलेखनाचा सुधारित विस्तार करण्याचा हा एक प्रामाणिक प्रयत्न आहे.' (पृ. ४५) अशी डॉ. गोखले यांनी आपली भूमिका स्पष्ट केली आहे, आणि ती यथोचितच आहे.

महामंडळाने एकूण १८ नियम सांगितले आहेत. परिवर्धित स्वरूपात डॉ. गोखल्यांनी त्यांचा ४४ नियमांत विस्तार केला आहे. डॉ. गोखल्यांच्या पुस्तकाचे मुख्य स्वरूप हे आहे. महामंडळाच्या नियमांचे, त्यांची नीट वर्गवारी करून, त्यानुसार नियमांचे संकलन करून, त्यांनी अधिक नेटके व्यवस्थितीकरण केले. महामंडळाच्या नियमांतील संदिग्धता किंवा अपुरेपणा त्यांनी कमी केला. महामंडळाच्या विचारातून सुटलेल्या भागाकडे डॉ. गोखल्यांनी लक्ष वेधले आहे. मराठी साहित्य महामंडळाच्या शुद्धलेखनाच्या नियमांची सूक्ष्म छाननी करून, त्यांना पूरक सुधारणा, सूचना सुचवून आवश्यक तेथे अधिक स्पष्टीकरण केले आहे. महामंडळाच्या नियमांत न आलेले काही पूरक नियमही डॉ. गोखल्यांनी सांगितले आहेत. हे सर्व डॉ. गोखल्यांचे या पुस्तकातील खरे, महत्त्वाचे कार्य आहे.

महामंडळाच्या लेखननियमांत न सामावलेले 'अवशिष्ट नि नियममुक्त गद्यलेखन' हा डॉ. गोखल्यांच्या प्रतिपादनातला नवा, स्वतंत्र भाग आहे. 'गद्यलेखनाचा प्रत्यक्ष व्यवहार करताना, या नियमांनी कुठे कुठे त्या व्यवहारात नेमके निर्णय मिळत नाहीत, असेही आढळून येईल. गद्यलेखनाचे काही क्षेत्र नियमांच्या

बाहेर राहील, तेथील शंका फिटणार नाहीत, आणि तेथे या नियमांचा अधिकार चालणार नाही.' अशा लेखनाकडे या पुस्तकात डॉ. गोखल्यांनी अंगुलिनिर्देश केला असून त्याची चर्चा केली आहे.

'नवरचना की सुधारणा?' या चौथ्या प्रकरणात डॉ. गोखल्यांनी काही पुरोगामी सुधारणा सुचवल्या आहेत. त्या त्यांना मान्य आहेत किंवा अमान्य आहेत असे काहीही सांगण्याचा वा सुचवण्याचा विचार नाही, हे त्यांनी स्पष्ट केले आहे. परंतु त्यांनी नमुन्यासाठी अशा काही सुधारणा सुचवल्या असल्याने त्यांचा अधिक विचार होण्याची आवश्यकता आहे. तथापि त्यांतल्या अनेक सुधारणा स्वीकारता येतील असे वाटत नाही (पृ. ३९–४२).

(१) सत्त्व, महत्त्व, तज्ज्ञ यांसारखे शब्द उच्चारानुसार, म्हणजे सत्व, महत्व, तज्ञ लिहावेत, अशी एक सूचना.

व्युत्पत्ती हा निकष डॉ. गोखल्यांनी स्वीकारला नसला, तरी तो पूर्णतः नाकारणे इष्ट ठरेल का, हाही प्रश्न आहे. व्युत्पत्ती लक्षात घेतल्याने शब्दाच्या अर्थापर्यंत अधिक सुलभपणाने व नेमकेपणाने जाता येते.

(२) 'बोलवतोय', 'जातोय', 'नाहीये' ही रूपे शुद्ध समजून लेखनात सर्रास घ्यावीत.

या सुधारणेलाही मान्यता मिळणे अवघड आहे.

(३) तृतीयेच्या एकवचनात 'नी' (रामानी) प्रत्ययाला मान्यता असावी.

(४) 'ऋ' आणि विसर्ग मराठीत लोपला आहे, तेव्हा 'ऋ' बद्दल उच्चारानुसार 'रु' घ्यावा, आणि विसर्गाबद्दल योग्य व्यंजन घ्यावे : उदा., ऋषी = रुषी, कृष्ण = क्रुष्ण, दुःख = दुक्ख, अंतःकरण = अंतक्करण.

(५) संस्कृतातूनच नव्हे, तर इतर भाषांतूनही आलेले शब्द शक्यतोवर मुळाप्रमाणे ठेवून तसेच लिहावेत : उदा., शुरुआत (सुरुवात), शरबत (सरबत) इत्यादी.

(६) इकार–उकारमधील ऱ्हस्व–दीर्घ भेदचिन्हे काढून टाकावीत, एकच चिन्ह ठेवावे आणि त्याचा उच्चार संदर्भाप्रमाणे ऱ्हस्व किंवा दीर्घ करावा. अ, आ, ए यांचे एकेकच चिन्ह आहे, तरी त्यांचे उच्चार ऱ्हस्व किंवा दीर्घ प्रसंगाप्रमाणे होतात, तसेच, इकार–उकाराचे एकेक चिन्ह झाल्यास त्याचे ऱ्हस्व किंवा दीर्घ उच्चार प्रसंगाप्रमाणे होत राहतील.

या सूचनेचा उलट बाजूनेही विचार करता येईल. इ, उ साठी जशी ऱ्हस्व-दीर्घांची दोन चिन्हे आहेत, तशी अ, आ, ए इत्यादी स्वरांसाठीही ऱ्हस्व–दीर्घांची दोन चिन्हे निर्माण करावीत. पण हेही इष्ट नाही. आणखीच गुंतागुंत वाढेल. पण म्हणून जी परंपरास्वीकृत, प्रचलित चिन्हे आहेत, त्यांचा त्याग कशाला करावा ?

(७) मराठीत तत्सम व तद्भव भेद यापुढे ठेवूच नये.

शुद्धलेखन-विचारामध्ये सामान्यतः ऱ्हस्व–दीर्घ, अनुस्वार इत्यादींचाच प्रामुख्याने विचार होतो; विरामचिन्हांचा सहसा होत नाही. डॉ. गोखल्यांनी याचा विचार आपल्या पुस्तकात केला आहे.[1] तसा तो करणे आवश्यक आहे, आणि डॉ. गोखल्यांनी तो त्यांच्या पद्धतीने सूक्ष्मपणे केला आहे. लेखनामध्ये विविध कंसांचाही उपयोग कसा अर्थपूर्णतेने करावा याचेही दिग्दर्शन डॉ. गोखल्यांनी केले आहे.

डॉ. गोखल्यांनी जसे नियममुक्त गद्यलेखनाकडे लक्ष वेधले आहे, त्याप्रमाणेच पद्याच्या लेखनासंबंधीही बारकाव्याने विचार केला आहे. डॉ. माधवराव पटवर्धनांनी "छंदोरचने"च्या पहिल्या व दुसऱ्या आवृत्तीत पद्याच्या लेखनाचा केलेला विचार डॉ. गोखल्यांच्या विवेचनाला पूरक म्हणून वाचण्यासारखा आहे. पटवर्धनांचे एक विधान येथे उद्धृत करण्यासारखे आहे. ते लिहितात, 'पद्यरचना कठीण पण आनंददायक ('चन्दयति आल्हादयति इति छन्दः') असते, म्हणूनच कवीला माफक व्याकरणशैथिल्य माफ आहे. तथापि तो सवलत जितकी कमी घेईल व रचना जितकी सरळ, शुद्ध व प्रसादयुक्त करील तितकी त्याची

---

१. 'भाषा आणि जीवन' या त्रैमासिकाच्या १९८९ च्या दिवाळी अंकात (व. ७, अं. ४) 'मराठी लेखनातील विरामचिन्हांचा उपयोग' हा विसावा, विवेचक लेख आला आहे, तो या संदर्भात उल्लेखनीय आहे. 'भाषा आणि जीवन' च्या 'उन्हाळा' १९९० च्या अंकातही (व. ८, अं. २) डॉ. केळकरांच्या लेखाच्या अनुषंगाने आणखी लेखन आले आहे. मराठीतील शुद्धलेखनासंबंधी व विरामचिन्हांसंबंधी काही सूचना— विश्वनाथ काशिनाथ राजवाडे; "संकीर्ण लेखसंग्रह", वि. का. राजवाडे; 'ग्रंथमाला' मधून प्रसिद्ध; संपादक : विष्णु गोविंद विजापूरकर; १९०६; पृष्ठे २०.

करामत अधिक (" छंदोरचना ", आ. १, पृ. १९०).

डॉ. गोखले यांच्या " शुद्धलेखन-विवेक " या पुस्तकाने मराठी लेखनविचारास अधिक तर्कसंगत दिशा मिळेल.

एक विचार येथे नमूद करावासा वाटतो. लेखनाचे कितीही नियम केले/सांगितले, तरी त्याबाहेर लेखनाचे क्षेत्र उरणारच. नियम हे कधीही परिपूर्ण, सर्वंकष, सर्व क्षेत्र व्यापणारे असू शकणार नाहीत. नियमांकनाबरोबरच परंपरा, संकेत यांनाही इतर जीवनव्यवहारांप्रमाणे लेखनव्यवहारातही महत्त्व असते. इंग्लंडची राज्यघटना लिखितापेक्षा अलिखित अधिक आहे असे म्हणतात. जीवनव्यवहारात तसेच, लेखनव्यवहारात अशा अलिखित परंपरांनाही महत्त्व असते.

नियमांकितता आणि नियमातीतता यांचा योग्य मेळ लेखनव्यवहारात राखला पाहिजे. भाषा, लेखन ही प्रवाही, गतिमान क्रिया आहे; बदलत्या जीवनप्रवाहाशी तिची गती मिळतीजुळती असते, असावयाला हवी. पण म्हणजे तिच्यात दर दहा-वीस वर्षांनी पुनः पुर्नविचार करण्याचीही वेळ येऊ नये. काही स्थिर नियम असले पाहिजेत, आणि त्यांचे बंधन स्वीकारले पाहिजे. लेखनरीती म्हणजे निरर्गल कृती नव्हे. प्रगतीसाठी परिवर्तन हवे, तसे स्थैर्यासाठी नियमन हवे. नियमन आले की, बंधने आली. ती प्रयत्नपूर्वक पाळली जावयाला हवीत. नियमांचे अनिर्बंध उल्लंघन म्हणजे अराजकाला आमंत्रण.

एका गोष्टीचा आवर्जून उल्लेख करावयाला पाहिजे. शुद्धलेखनावरील या प्रौढ पुस्तकाच्या मुद्रणात लेखक-प्रकाशक-मुद्रक यांनी जास्तीत जास्त शुद्धता राखण्याचा कसोशीने प्रयत्न केला आहे. यासाठी ते खचितच धन्यवादास पात्र आहेत.

लेखन हा गांभीर्याने, जबाबदारीच्या जाणिवेने करावयाचा व्यवहार आहे, एवढी जाणीव लेखन–वाचन-व्यवहार करणाऱ्यांमध्ये निर्माण झाली, तरी ते या पुस्तकाचे मोठे श्रेय ठरेल.

पूरक संदर्भ–लेख

'ललित' मासिकात **'पंतोजी'** (प्रा. कृ. श्री. अर्जुनवाडकर ?) या टोपण नावाने येणारी 'ग म भ न' ही लेखमाला :

१९८२ सप्टेंबर (प्रारंभ), ऑक्टोबर;

१९८३ फेब्रुवारी, मार्च, एप्रिल, जून, ऑगस्ट, ऑक्टोबर;

१९८४ जानेवारी, फेब्रुवारी, मार्च, एप्रिल, जून, जुलै, ऑगस्ट, सप्टेंबर, ऑक्टोबर;

१९८५ जानेवारी, फेब्रुवारी, मार्च, एप्रिल, मे, जून, जुलै, ऑगस्ट, सप्टेंबर, ऑक्टोबर;

१९८६ जानेवारी, एप्रिल, जुलै, ऑक्टोबर (निरोपाचा लेख). (एकूण ३५ लेख झाल्याचे निरोपाच्या लेखात म्हटले आहे.)

डॉ. द. न. गोखले यांची 'महाराष्ट्र साहित्य पत्रिके'तून आलेली लेखमाला : 'भाषा–शोधन (भाषिक व्यवहारातील विवेक)'

१) एप्रिल–जून १९८७,

२) जुलै–सप्टेंबर १९८७,

३) जानेवारी–मार्च १९८८,

४) एप्रिल–जून १९८८,

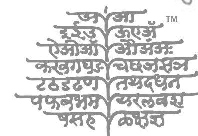
५) जुलै–सप्टेंबर १९८८,

६) एप्रिल–जून १९८९.

'शुद्धलेखन आणि प्रमाण–भाषा', जुलै–सप्टेंबर १९९०.

* *

–सु. रा. चुनेकर





वाद्–संवाद

संपादक, नवभारत यांस
स. न. वि. वि.

डॉ. वा. पु. गिंडे व डॉ. द. दि. पुंडे यांचा **' मराठी वाङ्मयाचे अध्यापन : स्थिती आणि गती '** हा लेख ' नवभारत ' मासिकाच्या जून १९९२ च्या अंकात प्रकाशित झाला आहे. (सदर लेख ' वाङ्मयाचे अध्यापन ' या संकलित ग्रंथातील प्रारंभिक लेख आहे, असे लेखाच्या आरंभी नमूद करण्यात आले आहे.)

मराठीच्या प्रत्येक प्राध्यापकाने मननपूर्वक वाचावा, असा हा लेख आहे. लेखाचे स्वरूप शिक्षणशास्त्रीय वा सैद्धान्तिक नसून व्यवहारोत्पन्न चिंतनशील व मार्गदर्शन-पर असे आहे. लेखकद्वयाची भूमिका तारतम्यनिष्ठ आणि बहुसमावेशक असल्यामुळे लेखातील प्रतिपादना-बाबत तीव्र किंवा मूलभूत मतभेद होतील, असे वाटत नाही. महाराष्ट्र राज्यात सांप्रत होणारी मराठी भाषेची अवहेलना, मराठीकडे येणारा अपरिपक्व विद्यार्थिवर्ग, मराठीच्या अध्यापकवर्गाची ज्ञानविन्मुख दृष्टी, स्थानिक परिस्थिती व गरजा लक्षात न घेता होणारे मराठी भाषेचे व मराठी वाङ्मयाचे अध्यापन इत्यादी अनेक प्रश्नांचे उद्घाटन व शक्य तेथे त्यांच्या निराकरणाचे दिग्दर्शन लेखकद्वयाने केले आहे; ते सर्वमान्य होण्या-जोगेच आहे.

उपरिनिर्दिष्ट जमेच्या बाजू लक्षात घेऊन मराठीच्या अध्यापनासंबंधी– विशेषतः स्नातकोत्तर अध्यापना-संबंधी–येथे काही विचार मांडणे अप्रस्तुत ठरू नये–

१) वाङ्मयाचे अध्यापन ही केवळ ज्ञानप्रक्रिया नसून ती एक संस्कारप्रक्रियासुद्धा आहे, हा लेखकांचा मुद्दा फार महत्त्वाचा आहे.

वाङ्मयकृतीचा यथोचित संस्कार होण्यासाठी जितकी म्हणून दृक्श्राव्य माध्यमे वापरणे शक्य आहे, तेवढी यापुढे वापरली गेली पाहिजेत. दुसऱ्या शब्दांत, व्याख्यानकक्षाचे रूपांतर स्टुडिओत झाले पाहिजे.

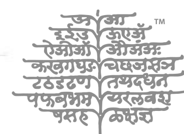
२) या पद्धतीमुळे अध्ययन–अध्यापनव्यवहाराचे रंजनमूल्यच वाढेल असे नाही; तर संस्कारमूल्य आणि संशोधनमूल्यही वृद्धिंगत होईल. मी स्वतः गेली अनेक वर्षे तुकाराम-ज्ञानेश्वर यांचे अभंग ध्वनिफितीच्या उपयोजनासह शिकवीत आहे. त्या संदर्भात एक प्रकल्पच आता सिद्ध झाला असून प्रश्नावलिपद्धतीने संशोधनसामग्रीही एकत्रित झाली आहे. स्वतः विद्यार्थ्यां-नीही स्वाध्याय व प्रदत्त अभ्यास म्हणून स्वरचित ध्वनिफिती तयार केल्या आहेत.

३) आजचा मराठीचा विद्यार्थी वाङ्मयाचा पूर्व-संस्कार नसलेला व म्हणून वाङ्मयीन जिज्ञासा आणि वाङ्मयीन अभिरुची नसलेला असा असतो. त्यावर इलाज म्हणून वर्गबाह्य व्याख्यानश्रवण, ध्वनिफिती व ध्वनिचित्रफिती यांचा आस्वाद, मान्यवरांशी चर्चा, त्यांच्या मुलाखती इत्यादी घटकांचा अभ्यासक्रमातच समावेश झाला पाहिजे; त्याची उचित अमलबजावणी झाली पाहिजे.

४) आजचे मराठी वाङ्मयाचे अध्यापन मुख्यतः आस्वादप्रक्रियासापेक्षतेने होते; त्याला निर्मितिप्रक्रिया-सापेक्षत्व व कलाकृतिसापेक्षत्वही मिळाले पाहिजे. त्यासाठी भाषांतरविद्या, तुलनात्मक साहित्याभ्यास, शैलीविज्ञान, वाङ्मयकृतीच्या निर्मितीची प्रात्यक्षिके इत्यादी विद्या व घटक यांचा समावेश करणारा नवा अभ्यासक्रम तयार करावा लागेल.

५) मराठीचा प्राध्यापक बहुधा आत्मविश्वासहीन असतो; याचे कारण त्याच्या मनात संस्कृत आणि इंग्रजी या भाषा आणि त्यांतील मौलिक ग्रंथ यांबाबत एक सांस्कृतिक बागूलबोवा असतो. हा बागूलबोवा दूर होण्यासाठी दोन अंगांनी प्रयत्न करावे लागतील : (अ) संस्कृत–इंग्रजी या भाषांतील साहित्य व साहित्य-शास्त्र या संदर्भांतील महत्त्वपूर्ण ग्रंथांचा–बीजग्रंथांचा-भाषांतरित स्वरूपात पांक्त अभ्यास; (आ) देशी विद्वत्तेचा अभिमान. भरतमुनींचे ' नाट्यशास्त्र ', ' ध्वन्यालोकलोचन ', ' काव्यप्रकाश ', ॲरिस्टॉटलचे ' पोएटिक्स ', (काव्यशास्त्र) इत्यादी ग्रंथांच्या सूक्ष्म अभ्यासासहच मराठीच्या प्राध्यापकाने ' विवेकसिंधू ,' ' ज्ञानेश्वरी ', ' लीळाचरित्र ', ' यथार्थदीपिका; ' ' महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण ', ' सौंदर्य आणि

अनुक्रमणिका





साहित्य ', ' पोत ' इ. इ. ग्रंथांचा पाठ्यपुस्तके म्हणून पांक्त अभ्यास केला, तर त्याचा न्यूनगंड तर जाईलच; शिवाय त्याच्या वाङ्मयीन विद्वत्तेस गाढतासुद्धा येईल.

६) ' व्यावहारिक मराठी ' असा अभ्यासक्रम काही विद्यापीठांत सुरू झाला आहे. त्याचा नीट विकास झाला, तर शासकीय, निमशासकीय व खासगी नोकऱ्यांमध्ये मराठीच्या पदवीधरास निश्चित अग्रक्रम मिळू शकेल.

७) प्रत्येक विद्यापीठाने अध्यापन व संशोधन या क्षेत्रांत आपले एक प्रावीण्यक्षेत्र निवडावे हे म्हणणे बरोबर आहे. नागपूर विद्यापीठात-विशेषतः स्नातकोत्तर मराठी विभागात-अर्वाचीन मराठी काव्याच्या अभ्यासकांची एक अखंड परंपराच निर्माण झालेली आढळते : कै. प्रा. भ. श्री. पंडित, डॉ. द. भि. कुळकर्णी, प्रा. म. शं. वाबगावकर, डॉ. यशवन्त मनोहर, डॉ. आशा सावदेकर या साऱ्यांनी अर्वाचीन मराठी काव्याचे दीर्घकाल अध्ययन, अध्यापन, संशोधन, संपादन आणि समीक्षण केले आहे. यांच्या शिवाय कै. प्रा. शरच्चंद्र मुक्तिबोध, डॉ. वि. स. जोग, डॉ. अक्षयकुमार काळे इत्यादी आणखीही काही या परिक्षेत्रातील नावे या संदर्भात नमूद करता येतील. मराठी अध्यापनाच्या क्षेत्रात नसलेले, पण या परिक्षेत्रात वावरणारे म्हणून डॉ. सुभाष सावरकर, डॉ. विश्वास कानडे व डॉ. जयंत परांजपे यांचीही नावे नमूद करावयास हवीत.

नागपूर विद्यापीठाच्या मराठी विभागाने ' अर्वाचीन मराठी काव्य ' हे प्रावीण्यक्षेत्र निवडले, तर अमरावती विद्यापीठास ' महानुभाव वाङ्मय ' हे क्षेत्र निवडता येईल. महाराष्ट्रातील इतर विद्यापीठांची प्रावीण्यक्षेत्रे लेखकद्वयाने आपल्या लेखात सुचविली आहेतच.

८) बनारस हिंदू विश्वविद्यालयात मराठीचे अध्यापन करण्याची संधी मला मिळाली आहे; आणि उस्मानिया विद्यापीठाशी परीक्षक, अभ्यासमंडळाचा सदस्य इत्यादी नात्यांनी माझा दृढ संबंध आला आहे. या अनुभवावरून मी निःशंकपणे असे म्हणू शकतो, की बृहन्महाराष्ट्रातील मराठीच्या अध्यापनाच्या समस्या मुख्यतः सांस्कृतिक आहेत; त्या समजून घेण्यासाठी व सोडविण्यासाठी स्वतंत्र लेखच लिहावा लागेल.

ता. क. : नागपूर विद्यापीठाचे एक खास वैशिष्ट्य, म्हणजे येथे कृषी, वाणिज्य, समाजसेवा, चित्रकला, विज्ञान इत्यादी विद्याशाखांमध्ये मराठीचा अभ्यासक्रमांत समावेश करण्यात आलेला आहे. (मात्र दुर्दैवाने अलीकडे तो कमी करण्याचा किंवा नेस्तनाबूद करण्याचा प्रयत्न सुरू झाला आहे.)

नागपूर विद्यापीठाचे दुसरे एक वैशिष्ट्य, म्हणजे इतर कुठल्याही विद्यापीठाच्या आधी या विद्यापीठाने ' मराठी भाषा ' ही विद्यापीठ-प्रशासनाचे माध्यम व उच्च अध्यापनाचे माध्यम म्हणून अंगिकारली आहे.

—डॉ. द. भि. कुळकर्णी

* *

चुकीची दुरुस्ती

१) नवभारतच्या नोव्हें.-डिसें. ९२ च्या अंकातील ' श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकरांच्या आत्मवृत्ताचे हस्तलिखित ' या लेखाचे लेखक श्री. रा. भा. पाटणकर व डॉ. वसंत पाटणकर आहेत. नजरचुकीने डॉ. वसंत पाटणकरांचे नाव छापायचे राहून गेले. तरी कृपया वाचकांनी याची नोंद घ्यावी.

२) वरील लेखाच्याच पृ. ९ वर दुसऱ्या परिच्छेदाच्या सुरुवातीस ' पुढील मजकुराच्या ' ऐवजी ' पुढील मजकूर ' तसेच ' आधीच्या पृष्ठावर लिहिलेला आहे ' या ठिकाणी ' आहे 'च्या पुढे पूर्णविराम पाहिजे याचीही कृपया नोंद घ्यावी. —संपादक

सार-संकलन

चिनी शेतकऱ्यांचे बंड

चीनची प्रजा १०२ कोटी आहे. त्यातील ९० कोटी लोक ग्रामीण भागात राहतात. तेव्हा सिचुआन प्रांतात शेतकऱ्यांनी अलीकडे दंगे केले ह्या वृत्तामुळे चिनी सरकार अस्वस्थ झाले तर त्यात नवल नाही. वाढत्या किंमती, करांचा बोजा आणि कम्युनिस्ट पक्षनेत्यांतील भ्रष्टाचार हे शेतकऱ्यांच्या गाऱ्हाण्यांचे विषय होते.

शहरातील लोक एकंदरीत मजेत आहेत. त्यांचे वेतन वाढत आहे आणि उपभोग्य वस्तूंची त्यांना लागलेली चटक पुरेशी भागवली जात आहे. शेतकऱ्यांची स्थिती वेगळी आहे. सिचुआन प्रांताच्या रेन्शू जिल्ह्यात जेव्हा एक नवीन रस्ता बनविण्यासाठी अधिकाऱ्यांनी शेतकऱ्यांवर पट्टी बसविली तेव्हा कहर झाला असे शेतकऱ्यांना वाटले. त्यांनी तक्रार करायला सुरुवात केली. त्यांचे गुरगुरणे बीजिंगमधील वरिष्ठ अधिकाऱ्यांच्या कानी जेव्हा गेले तेव्हा शेतकऱ्याच्या उत्पन्नाच्या पाच टक्क्यांहून अधिक पट्टी बसविता कामा नये असा हुकूम त्यांनी सोडला. शेतकरी शांत झाले. पण रेन्शूमधील अधिकारी मध्यवर्ती सरकारच्या सूचना धुडकावून अधिक पट्टी बसविण्याच्या मार्गावर आहेत हे जेव्हा त्यांच्या ध्यानी आले तेव्हा त्यांनी दंगा सुरू केला. त्यांनी रस्ता रोको आंदोलन उभारले, कम्युनिस्ट पक्षाच्या अधिकाऱ्यांना पळवून नेले व मारहाण केली आणि सरकारी कार्यालयांवर हल्ले केले. हे गेल्या मे महिन्यात झाले. जेव्हा ६ जून रोजी निमलष्करी पोलिस दंगलीच्या नेत्यांची धरपकड करायला गेले तेव्हा हजारो शेतकऱ्यांच्या जमावाने त्यांना घेरले आणि दगडफेक सुरू केली. अश्रुधूराची नळकांडी फोडून पोलिसांनी त्यांना पांगविले.

सरकारी 'सूत्रां'च्या म्हणण्याप्रमाणे आता शांतता प्रस्थापित झाली आहे. पण बातमीदारांना जिल्ह्यात जाऊ देत नाहीत. रेन्शूमध्ये जे घडले ते परत परत इतरत्र घडणार नाही असा कुणाला विश्वास वाटत नाही.

गेल्या डिसेंबर महिन्यातच पंतप्रधान ली ह्यांनी जे एक निवेदन केले होते त्यावरून ग्रामीण भागात काही तरी गडबड आहे ही कल्पना त्यांना आलेली होती असे दिसून येते. "शेतीवाचून अस्थैर्य माजेल; पुरेसे धान्य नसेल तर अंदाधुंदीची परिस्थिती निर्माण होईल" असे ते म्हणाले होते. "राष्ट्रीय अर्थव्यवस्थेचा शेती हा पाया आहे हे तिचे जे स्थान आहे त्याला कोणत्याही परिस्थितीत धक्का लागू देता कामा नये." ही गोष्ट उघड आहे. पण ही उघड गोष्ट ठासून सांगावी अशी परिस्थिती निर्माण झाली आहे असे ली ह्यांना वाटत आहे हेही उघड आहे.

चीनच्या राष्ट्रीय लोकसभेचे- चिनी संसदेचे- मावळते अध्यक्ष वान ह्यांनी केलेल्या एका निवेदनात अधिक स्पष्टपणे गंभीर इशारा दिलेला आढळतो. रेन्शू दंगलीची बातमी येण्यापूर्वी हे निवेदन त्यांनी केले होते. "अनेक ग्रामीण भागांत शेतकऱ्यांना अधिकाऱ्यांविरुद्ध बंड करून उठावे लागत आहे. गावातल्या सरकारी कार्यालयांना त्यांनी घेराव घातला आहे, पक्ष-कार्यकर्त्यांना मारहाण केली आहे आणि कर व पट्टी देण्याचे नाकारले आहे... ग्रामीण भागात दुर्धर परिस्थिती निर्माण झाली आहे. अनेक ठिकाणी आता स्थानिक हुकूमशहांची सत्ता आढळते."

परिस्थिती जर 'दुर्धर' झाली असेल तर त्याचे एक कारण शेतकऱ्यांना मिळणारे अल्प वेतन हे आहे. १९९२ मध्ये शहरी भागात सरासरी दरडोई उत्पन्न २,००० युआन होते (सुमारे ३६५ डॉलर) तर ग्रामीण भागात ते फक्त ७७० होते. हे उत्पन्न कमी असले तरी आदल्या वर्षाच्या तुलनेने ते ५ टक्के वाढलेले होते. १९८९ मध्ये ते आदल्या वर्षापेक्षा १.६ टक्क्यांनी घटल. १९९० आणि १९९१ ह्या दोन वर्षी ते अनुक्रमे १.८ व २ टक्के एवढेच वाढले.

चलनवाढीमुळे पैशांच्या हिशोबात उत्पन्न वाढल्यासारखे दिसत असले तरी खरेखुरे उत्पन्न त्या प्रमाणात वाढलेले नसते. याहून वाईट गोष्ट अशी की स्थानिक सरकारांचा बराच पैसा 'आर्थिक विकास क्षेत्रे' उभारण्यात, हॉटेले आणि कार्यालये बांधण्यात खर्च होत असल्यामुळे शेतकऱ्यांकडून घेतलेल्या धान्याची किंमत त्यांना द्यायला अधिकाऱ्यांकडे पुरेसे पैसे नसतात. १९९२ मध्ये शेतकऱ्यांना, त्यांच्याकडून वसूल केलेल्या धान्याबद्दल कर्जरोखे देण्यात आले. ह्या वर्षारंभाच्या उत्सवापर्यंत ह्या कर्जरोख्यांच्या बदल्यात नगदी पैसा शेतकऱ्यांना मिळू शकला नाही. अगोदरच ओढगस्तीने जगत असलेल्या शेतकऱ्यांना ह्याचा राग आला. आता मध्यवर्ती सरकारने धान्याची किंमत म्हणून रोखे देण्याची पद्धत बंद केली आहे. पण शेतकऱ्यांना देणे

असलेला त्यांच्या पदरात घालणे लांबणीवर टाकण्याचे नवनवीन मार्ग शोधून काढण्यात अधिकारी पटाईत आहेत.

१९८० च्या सुमाराला ज्या आर्थिक सुधारणा करण्यात आल्या त्यांनी शेतकऱ्यांची स्थिती तुलनेने सुधारली. आज त्यांची स्थिती बिकट असली तरी अधिकाऱ्यांनी 'पैशांचा झरा' म्हणून त्यांच्याकडे पाहण्याचे सोडून दिलेले नाही. अनेक खरेखुरे किंवा काल्पनिक खर्च भागविण्यासाठी त्यांच्यावर करांचे ओझे लादण्यात येते. स्थानिक संरक्षक दलांच्या ट्रेनिंग-साठी केलेल्या खर्चापासून सामाजिक कल्याणाच्या योजनांवरील खर्चापर्यंत सर्व तऱ्हेच्या खर्चांचा ह्यात अंतर्भाव आहे. ह्याचा बराच भाग अधिकाऱ्यांच्या खिशांत जातो असा शेतकऱ्यांचा संशय आहे. मध्यवर्ती सरकारने मे महिन्यात ४३ पट्टया गैरवाजवी म्हणून रद्द केल्या खऱ्या. पण अनेक वेळा ह्या हुकमाची दखल घेण्यात आली नाही.

ह्याचा मथितार्थ असा की कम्युनिस्ट पक्षाचा ग्रामीण भागातील लौकिक फारसा स्पृहणीय नाही. पक्षाचे स्थानिक अधिकारी भ्रष्ट आहेत असेच त्यांच्याकडे सामान्यपणे पाहिले जाते. पण त्यांच्यापुढे बीजिंगचे मध्यवर्ती सरकार हतबल आहे असेही लोक मानतात. शेतकऱ्यांच्या म्हणण्यात काही तथ्य आहे असे मध्यवर्ती सरकार जेव्हा मान्य करते तेव्हा स्वतःच्याच कनिष्ठ अधिकाऱ्यांविरुद्ध लोकांची बाजू ते घेत आहे असा त्याचा अर्थ होतो.

एका चिनी वृत्तपत्रात सन जिंगडे ह्या एका निवृत्त पक्ष-अधिकाऱ्याची एक गोष्ट प्रसिद्ध झाली आहे. ह्या वर्षीचा वर्षारंभ-उत्सव साजरा करताना त्यांनी आपल्या घराच्या दारावर एक दोन ओळींची कविता चिटकवली. पारंपरिक चिनी अक्षर-शैलीत ती रेखाटलेली होती. 'प्रामाणिक आणि नेकीच्या अधि-काऱ्यांची वाट पाहत लोक बसले आहेत; भ्रष्ट अधिकाऱ्यांवर ते चिडले आहेत.' ही कविता त्यांनी तिथून हलवावी म्हणून त्यांना सांगण्यात आले तेव्हा त्यांनी ते मानले नाही. तेव्हा 'स्थानिक अनुशासन पर्य-वेक्षण आयोग' (म्हणजे सर्वजण शिस्त पाळतात की नाही ह्याच्यावर देखरेख करणारी मंडळी). हे नाव धारण करणाऱ्या संघटनेच्या अधिकाऱ्यांनी ती तेथून हलविली.

'भ्रष्टाचार' ह्या शब्दाची चीनमध्ये धास्ती घेण्यात येते. तियानान्मेन चौकात १९८९ साली जी निदर्शने झाली होती त्याचे एक कारण उच्च स्थानी चाललेला भ्रष्टाचार हे होते. रेन्शू येथे जे घडले ते तियानान्मेन येथे जे घडले त्याचीच छोटी आवृत्ती होती.

मध्यपूर्वेतील इस्लामचा एक चेहरा

कायरो येथील एका न्यायालयात एक नाविन्यपूर्ण खटला चालू आहे. खटला नासर हमीद अबू झैद ह्या इजिप्शिअन अध्यापकावर भरण्यात आला आहे. त्यांनी काही काळापूर्वी ८ व्या शतकातील एका प्रसिद्ध इस्लामी धर्मशास्त्रज्ञावर प्रबंध लिहिला, त्यात ह्या धर्मशास्त्रज्ञावर टीका करण्यात आली होती. गेल्या वर्षी त्यांना पदोन्नती नाकारण्यात आली तेव्हा ते नास्तिक-सदृश मतांचा चर्चेत पुरस्कार करतात हे कारण देण्यात आले होते. पण एवढ्याने भागले नाही. काही अति निष्ठावंत मुसलमानांनी त्यांच्यावर खटला दाखल केला. झैद ह्यांची पत्नी मुस्लिम आहे पण स्वतः झैद हे धर्मच्युत झाले आहेत, ते मुसलमान राहिलेले नाहीत तेव्हा इस्लामी कायद्यानुसार ह्या दोघांत फारकत घडवून आणावी असा त्यांचा दावा आहे.

न्यायालयाने फिर्यादींना, भलत्या उठाठेवीत पड-ण्याचे तुम्हाला कारण नाही असे सांगून, खटला दाखल करण्याचे अमान्य केले असे कुणाला वाटत असेल तर ते चुकीचे आहे. अल् आझर ह्या कायरोच्या प्रसिद्ध इस्लामी विद्यापीठातील काही तज्ज्ञांना न्यायालयाने अशी विनंती केली की त्यांनी झैद ह्यांची मते खरोखर काय आहेत ह्याचा अभ्यास करून न्यायालयाला त्यासंबंधीचा अहवाल सादर करावा. आता समजा, ह्या तज्ज्ञांना असे आढळले की ही मते अशी आहेत की झैद हे मुसलमान राहिलेले नाहीत, तर मग इस्लामी कायद्याप्रमाणे त्यांचे लग्न आणि संसार एवढ्याच गोष्टी धोक्यात येतील असे नाही. त्यांचा जीवही धोक्यात येईल. काही धर्मशास्त्रज्ञांनी इस्लामी कायद्याचा अशा प्रकारे अर्थ लावलेला आहे.

'इस्लामी कायद्याचा योग्य अर्थ काय?' एवढ्या-पुरता हा प्रश्न मर्यादित राहिलेला नाही. गेल्या वर्षी एका इजिप्शिअन लेखकाची मते इस्लामविरोधी आहेत असे धर्मशास्त्रज्ञ तज्ज्ञांनी जाहीर केल्यानंतर मूलवादी मुस्लिमांनी त्याचा खून केला. किंवा त्याला देहान्ताची शिक्षा दिली गेली. ह्या मार्गाने गेलेला तो एकटाच आहे असे नाही. अल्जीरियाच्या 'जागतिक रणनीती अध्ययन संस्थे'चे संचालक महंमद बुकोब्झा ह्यांचा गळा गेल्या जूनमध्ये कापण्यात आला. हे कृत्य इस्लामी अतिरेक्यांनी केले असणार असा तर्क करता येतो,

गेल्या वर्षी अल्जीरियात जी निवडणूक झाली ती इस्लामी पक्ष बहुमताने जिंकण्याच्या बेतात होता. सरकारने निवडणुकीची प्रक्रियाच अर्धवट थांबविली, इस्लामी पक्षावर बंदी घातली आणि तो दडपून टाकण्याचे उग्र धोरण स्वीकारले. तेव्हा बुकोब्झा ह्यांच्या खुनाला राजकीय रंग आहे. पण ह्याचा अर्थ असा नाही की अल्जीरियातील जे इहवादी (सेक्युलर) विचारवंत राजकारणापासून अलिप्त असतील त्यांना फारसा धोका नाही. बुकोब्झा हे खुनांच्या सत्रातील सहावे बळी आहेत. ह्या गेल्या तीन महिन्यांतील घटना आहेत. त्यांच्या खुनापूर्वी एक आठवडा अगोदर एका मानसिक उपचारतज्ज्ञाला (सायकिअॅट्रिस्ट) ठार मारण्यात आले होते, त्यापूर्वी एका लेखकाची हत्या झाली होती आणि त्यापूर्वी तीन जणांना ओळीने यमसदनाला पाठविण्यात आले होते.

ह्या अल्जीरियातील घटना. इराणमध्ये तेहरान येथे अलीकडे स्थानिक क्रांतिसंरक्षकांनी (रेव्होल्युशनरी गार्ड्स) शेकडो स्त्रियांना अटक केली. काही पुरुषांनाही केली. ह्यांतील काही बायांनी जरी डोक्यावरून बुरखा पांघरला होता तरी तो अशा रीतीने पांघरला होता की त्यांचे काही केस बाहेर डोकावत होते. काहींनी तर काळे चष्मे घातले होते. अशा गंभीर स्वरूपाच्या इस्लामविरोधी गुन्ह्याबद्दल ही अटक झाली होती. ह्या स्वरूपाचे छचोर वर्तन शुद्धतम शीलाच्या मुस्लिम स्त्रिया आतापर्यंत तरी मुस्लिम जगात करू शकत होत्या. उद्याचे काय ?

भारताची आर्थिक हालहवाल

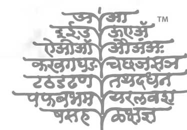
१९८८ मध्ये भारताच्या आर्थिक विकासाचा वार्षिक वेग १० टक्के होता. आज तो ५ टक्के आहे. हे आकडे तसे फसवे आहेत.

१९८० च्या दशकात जी आर्थिक वाढ झाली ती उसनवारीवर आधारलेली होती. तिचा परिणाम म्हणून परकीय कर्जात अमाप वाढ झाली आणि अंदाजपत्रकात भरमसाठ तूट येत राहिली होती. ह्या खुशालचेंडू वृत्तीने फार काळ जगता येणे शक्य नव्हते. १९९०–९१ मध्ये ही मौजमजा संपली. तेलाच्या वाढलेल्या किंमतीमुळे आणि परकीय कर्जाची परतफेड करावी लागल्यामुळे भारताची परकीय हुंडणावळ त्या वर्षी जवळजवळ संपुष्टात आली. पंतप्रधान नरसिंहराव आणि अर्थमंत्री मनमोहनसिंग ह्यांनी रुपयाचे अवमूल्यन करण्याचा आणि चलनपुरवठा कमी करण्याचा निर्णय घेतला. ह्याचबरोबर उद्योगधंद्यांवरील नियंत्रणे कमी करून अर्थव्यवस्था अधिक खुली करण्याचे धोरण स्वीकारले.

जून १९९१ मध्ये राव सत्तेवर आले. गेल्या दोन वर्षांत अंदाजपत्रकातील तूट एकंदर राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या ८·३ टक्क्यांपासून खाली येत पुढील वर्षी ४·७ टक्के एवढी खाली येईल असा अंदाज आहे. चलनवाढीचा वेग ऑगस्ट १९९१ मध्ये १७ टक्के होता. तो आता ६·१ टक्के आहे. १९८० च्या सुमारास वर्षाला साधारण १५ कोटी डॉलर एवढे परकी भांडवल भारतात गुंतविण्यात येत होते. ह्या वर्षी २२० कोटी डॉलर एवढ्या गुंतवणुकीचे प्रस्ताव आले आहेत. देशाच्या एकंदर उत्पादनाच्या वाढीचा वेग १९९१–९२ मध्ये १·२ टक्के होता तो १९९२–९३ मध्ये ४·२ टक्क्यांपर्यंत आला. औद्योगिक उत्पादनाच्या वाढीचा वेग यंदा ६ टक्क्यांवर येईल असा अंदाज आहे.

यंदाच्या अंदाजपत्रकात आयात-शुल्क (कस्टम ड्युटी) १५० कोटी डॉलरने कमी करण्यात आली. ह्याने उत्पादनाला चालना मिळेल अशी कल्पना होती. गेल्या वर्षी निर्यात ३·६ टक्क्यांनी वाढली. हा निराशाजनक वेग आहे. पण अर्थमंत्र्यांनी रुपयाचे परकी चलनात रूपांतर करण्यावरील निर्बंध काढून टाकल्यामुळे निर्यात वेगाने वाढली आहे (एप्रिल ९३ मध्ये ती २८·९ टक्के एवढी वाढली.).

१५ उद्योग वगळता इतर उद्योग सुरू करण्यासाठी पूर्वी जे परवाने (लायसेन्स) लागत असत ते आता काढून टाकण्यात आले आहेत. सार्वजनिक क्षेत्रासाठी १७ उद्योग राखून ठेवण्यात आले होते. ते आता ६ वर आणण्यात आले आहेत. उपभोग्य वस्तू वगळता इतर प्रकारच्या मालाच्या आयातीसाठी असणारी quota पद्धती रद्द करण्यात आली आहे. आयातीवर पूर्वी जास्तीत जास्त शुल्क २०० टक्के होते. ते आता ८५ टक्के एवढे कमी करण्यात आले आहे. व्यापारासाठी रुपयाचे परकी चलनात आता मुक्तपणे रूपांतर करता येते परकी वित्तीय संस्थांना आता शेअर बाजारात गुंतवणूक करता येते. सार्वजनिक क्षेत्रांतील उद्योगांना त्यांची तूट भरून काढण्यासाठी जे आर्थिक साहाय्य पूर्वी करण्यात येत असे त्याचे प्रमाण खूपच कमी करण्यात आले आहे. सरकारी कंपन्यांचे जे शेअर सरकारच्या मालकीचे होते त्यांतील २० टक्के खासगी मालकांना विकण्यात आले. त्यांतून सरकारला २०० कोटी डॉलर एवढी रक्कम मिळाली.





भारतात परिवर्तन धीम्या गतीने होते. हे ध्यानात घेतले तर ही एक आर्थिक क्रांतीच घडून आली आहे असे म्हटले पाहिजे. पण अजून काही गोष्टी घडणे आवश्यक आहे. सरकारी कारभारयंत्रणा, विशेषतः कनिष्ठ अधिकारी वर्ग, लाल फितीच्या जाळ्यात अजून अडकला आहे. तिची सुटका कधी होईल ती होईल. आता एखादा कारखाना उभारणे हे पूर्वीपेक्षा किती तरी अधिक सोपे झाले आहे. पण तोट्यात चाललेला कारखाना बंद करणे अतिशय कठीण आहे. सरकारी परवानगीशिवाय कामगारांना कामावरून काढणे किंवा कारखाना बंद करणे बेकायदेशीर आहे. आणि सरकारी परवानगी क्वचितच मिळते. सार्वजनिक उद्योगधंद्यांना मिळणारे सरकारी आर्थिक साहाय्य कमी करू नये यासाठी खूपच राजकीय दडपण सरकारवर आणण्यात येते. गेल्या वर्षी फॉस्फेट खतांच्या उद्योगाला आर्थिक साहाय्य देण्याचे बंद करण्यात आले होते. यंदा ते अंशतः परत देण्यात आले आहे.

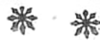
तरीही एकंदरीत आर्थिक क्षेत्रात जे साधण्यात आले आहे, ते लक्षणीय आहे. आणि त्याचे इष्ट परिणाम जलद गतीने घडून येत आहेत असे दिसून येते. पण ह्याचा राव सरकारला राजकीय फायदा किती होईल हे सांगता येणे कठीण आहे. एक तर १९९१ मध्ये रुपयाचे अवमूल्यन इ. जे उपाय योजावे लागले आणि ज्यांची झळ लोकांना लागली त्याबद्दल राजीव गांधी ह्यांनी केलेल्या उधळपट्टीला जबाबदार न धरता अनेकजण राव-सरकारलाच दोष देतात. दुसरी गोष्ट अशी, की आज भारतात धर्म आणि जात (मंडल आयोग) हे राजकारणात केंद्रीभूत विषय झाले आहेत आणि आर्थिक घटनांचे राजकीय महत्त्व कमी झाले आहे. शिवाय हर्षद मेहताने केलेले घोटाळे अनेकांच्या दृष्टीने ह्या आर्थिक सुधारणांशी निगडित आहेत. शिवाय मेहताने पंतप्रधानांवर केलेल्या आरोपात तथ्य आहे असे बहुतेक जणांना वाटण्याइतकी राज्यकर्त्या पक्षाची पत आज डागळलेली आहे.

भूतपूर्व सोव्हिएट संघराज्यात एक लक्षणीय घटना घडून येत आहे. संघराज्याचे विघटन झाले तेव्हा कम्युनिस्ट पक्षाची प्रतिष्ठा धुळीला मिळाली होती. आता संघराज्यातून फुटून निघालेल्या वेगवेगळ्या राज्यांत कम्युनिस्ट पक्षाची पुनःस्थापना होते आहे असे जरी म्हणता आले नाही तरी त्या पक्षाचे नेते राजकीय जीवनात स्वतःचे स्थान परत मिळवू लागले आहेत आणि फिरून सत्तास्थानी विराजमान होऊ लागले आहेत असे दिसून येते. सोव्हिएट संघराज्याच्या एकूण १५ घटक राज्यांपैकी ११ प्रजासत्ताकांत, कम्युनिस्ट पक्षात पूर्वी वरिष्ठ स्थानांवर असलेले नेते सत्ताधीश झाले आहेत. आर्मेनिया, एस्टोनिया, किर्गिझस्तान आणि बेलोरशिया ही चार प्रजासत्ताके हेच ह्याला अपवाद आहेत.

पण राजकीय विचारप्रणालीच्या दृष्टीने पाहता नव्याने सत्ताधीश झालेले हे नेते एकाच वळणाचे आहेत असे नाही. येल्टसिन (रशिया), नुरसुल्तान नाझरबेव्ह (कझाखस्तान), एडवर्ड शेव्हरनाडझे (जॉर्जिया) आणि ॲनाटोलीय गोर्बिनॉव्ह (लाट्व्हिया) ह्या नेत्यांनी कम्युनिस्ट विचारप्रणालीशी स्पष्टपणे फारकत घेतली आहे आणि राजकीय व आर्थिक सुधारणा घडवून आणण्याचा कार्यक्रम ते नेटाने पार पाडीत आहेत. युक्रेनचे लिओनिड क्राव्हचुक आणि मोल्डोव्हाचे मिर्सिया स्नेगुर हे असे सुधारणावादी नाहीत. पण त्यांची भूमिका प्रखर राष्ट्रवादाची आहे. पण तुर्कमेनिस्तान, ताजिकिस्तान आणि उज्बेकिस्तानचे अध्यक्ष पूर्वी कम्युनिस्ट पक्षाची सत्ता असताना पक्षनेते जसे वागत त्याच हुकूमशाही शैलीत अजून वागतात.

संघराज्य संपुष्टात आले तेव्हा कम्युनिस्ट पक्ष लोकांत एवढा अप्रिय होता की सत्ता विरोधकांच्या हाती गेली. सर्वसाधारणपणे हे विरोधक राष्ट्रवादी होते. त्यांना सत्ता काबीज करता आली. पण वापरता आली नाही. उदा., लिथुॲनिया ह्या प्रजासत्ताकात गेल्या फेब्रुवारी महिन्यात झालेल्या निवडणुकीत अल्जिरदास ब्राझुस्कस हे निवडून आले. ते पूर्वी स्थानिक कम्युनिस्ट पक्षाचे प्रथम क्रमांकाचे सेक्रेटरी होते. आपल्या जाहीर-नाम्यात त्यांनी दिलेले अभिवचन असे होते की सत्ताधारी पक्षाने जे घोटाळे केले आहेत आणि बजबज-पुरी माजवली आहे तिच्या जागी काही स्थैर्य आणि व्यवस्था मी आणीन, ह्या आश्वासनाच्या जोरावर त्यांनी निवडणूक जिंकली. ज्या सत्ताधारी पक्षाकडून त्यांनी सत्ता हिरावून घेतली त्याने लिथुॲनियाला स्वातंत्र्य मिळवून दिले होते. पण हाती आलेल्या सत्तेचा त्याने विचका केला.

एकंदरीत असे दिसते की जे कम्युनिस्ट नेते परत सत्तेवर आले आहेत ते कम्युनिस्ट म्हणून आले नाहीत तर चांगले प्रशासक म्हणून आले आहेत.







अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

